R. SIMON

MORAL



CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

HERDER

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

7

MORAL

Por R. SIMON

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

RENÉ SIMON
Profesor en el Escolasticado Salesiano de Andrésy

MORAL

CUARTA EDICIÓN
ampliada con un apéndice

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

Versión de MONTSERRAT KIRCHNER, de la obra de
RENÉ SIMON, *Morale*.
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación,
sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá referirse obligatoriamente a
«Beauchesne et ses fils, rue des Rennes, 117 Paris VIe»
editores de la edición original francesa

Cuarta edición ampliada 1978

IMPRÍMASE: Barcelona, 29 de julio de 1966
† MARCELO, Arzobispo Coadjutor

ISBN 84-254-0128-3

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 15.012-1981 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Tercera parte: LA EXISTENCIA VIRTUOSA

ADVERTENCIA EDITORIAL

Al proceder a la reimpresión del presente tomo del «Curso de Filosofía tomista» que magistralmente expone las líneas maestras de la ética cristiana, ha parecido oportuno añadir, a modo de apéndice, un glosario de voces latinas en él investigadas y la versión castellana de las citas latinas que figuran en el texto, facilitando de este modo el manejo de la obra y potenciando las cualidades pedagógicas que tanto la realzan.

INTRODUCCIÓN

Algunas veces se divide el conjunto de las disciplinas filosóficas en tres grandes sectores[1].

1) Una lógica o ciencia de las leyes ideales del pensamiento en la busca y la demostración de la verdad. Siendo un instrumento del conocimiento verdadero, la lógica se presenta, pues, como una propedéutica de la filosofía y de la ciencia.

2) Una filosofía especulativa, cuya parte principal está constituida por la ontología o ciencia del ser en cuanto tal. Con la ontología coronada por la teodicea el pensamiento humano se propone responder a los problemas fundamentales del ser y la existencia, de lo finito y lo infinito, de lo uno y lo múltiple.

3) Una filosofía práctica que, a diferencia de la filosofía especulativa, no se limita al campo del conocimiento puro, sino que orienta el saber hacia el hacer y el actuar. No hay duda de que se trata siempre de un estudio del ser y de un estudio especulativo, pero en este caso se trata de un ser particularizado: el ser que hay que realizar en una obra o en una acción. Considerada como ciencia de los actos humanos, adopta el nombre de *moral* o *ética*.

De este modo la moral corona el edificio filosófico, como la acción, preparada por ella, sigue la deliberación y la decisión. Situar de esta manera la filosofía moral puede parecer esquemático; pero por lo menos tiene la ventaja de subrayar que la ética no podría prescindir de la psicología y de la metafísica. Necesita, para cons-

1. Cf. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. I, p. 28-30. MARITAIN, *Éléments de philosophie*, t. I, *Introduction à la philosophie*, p. 100-105.

tituirse, estas dos categorías de conceptos que Maritain llama «conceptos fundamentales sistemáticos» (bien y nociones conexas de valor, de fin, etc.) y «conceptos fundamentales prerrequeridos», en particular «la existencia de Dios, del alma humana, de la persona, de la libertad»[2]. Nociones todas ellas que proceden directamente de la psicología y de la metafísica.

Esta ordenación sistemática de las disciplinas filosóficas es, pues, una preciosa indicación de que el conocimiento no se encierra en sí mismo, sino que se acaba normalmente en la acción y en el compromiso *(engagement)*. Porque la vida cognoscitiva no es el todo del hombre. Junto a ésta, o mejor, en continuidad con ella, hay la vida afectiva y activa, que los antiguos designaban con el nombre general de *appetitus*. Una filosofía especulativa tiene siempre implicaciones prácticas, así como la acción exige siempre una justificación teórica: se tiene la moral de su metafísica, como se tiene, hasta cierto punto, la metafísica de su moral. Hallamos aquí, al nivel de las disciplinas filosóficas, esa imbricación y la recíproca influencia de la inteligencia y de la voluntad, de la acción y la contemplación, que tendremos que tener en cuenta más de una vez a lo largo de este curso de moral.

Dicho esto, pasaremos al análisis de una experiencia que tiene la suficiente profundidad para ser típica de la realidad moral. La fenomenología de tal experiencia nos permitirá destacar los rasgos esenciales de la conciencia moral. La experiencia que vamos a escoger es la del arrepentimiento. Una vez hecha su descripción y subrayado sus caracteres tendremos que tratar del problema más teórico del objeto y de la definición de la ética filosófica, así como del de su división.

Pero antes haremos una advertencia y daremos algunas indicaciones de bibliografía general. Quizás alguien se extrañe, al leer esta obra, de ciertas omisiones o abreviaciones. Así, por ejemplo, el capítulo que consagramos a la justicia es muy breve, con ser esta materia tan extensa e importante; no decimos casi nada de la falta, del mérito y de la sanción, de la familia; sólo consagramos unas breves líneas al marxismo, etc. Varias razones apoyan estas

---

2. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 19 s.

omisiones y abreviaciones; señalaremos las dos siguientes. En primer lugar, el curso no pretende ser exhaustivo: se adapta *grosso modo* a lo que se ha convenido en llamar moral general. Además, teniendo en cuenta que la obra está escrita para seminaristas, hemos dejado para la teología moral el examen más desarrollado de ciertas cuestiones.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Summa theologiae, toda la *Secunda pars.* Es el texto fundamental para el conocimiento del pensamiento de santo Tomás. Pero hay que recordar que se trata de un tratado de teología y no de filosofía. Se comprenden de antemano las dificultades de una transposición o más exactamente de una utilización para fines filosóficos de textos teológicos. Estas dificultades, *sin embargo, se encuentran también en otros dominios. Así, por* ejemplo, la *Prima pars* contiene las posiciones clave de la metafísica tomista; y no obstante salta a la vista que es un tratado de teología. Hay siempre un riesgo en la transcripción. La dificultad, por tanto, no se encuentra sólo en la moral filosófica, aunque es mayor en moral por razones que veremos mejor más adelante.

Summa contra Gentiles, especialmente el libro III, que trata de Dios como fin último de todas las cosas y de su gobierno.

De virtutibus in communi: un tratado de la virtud en general.

De Veritate, especialmente las cuestiones XVI (sindéresis), XVII (conciencia), XXIV (libertad), XXVI («pasiones»).

De Malo: tratado del mal, del pecado, de los pecados capitales; la cuestión VI está consagrada al libre albedrío.

El *Comentario de la Ética a Nicómaco.*

Citamos la *Suma teológica* de la siguiente manera: I-II, 1, 1.

La *Suma contra los gentiles: 1 C.G.,* 26 = 1.er libro de la *Suma,* cuestión 26. Los números que figuran algunas veces en las referencias de santo Tomás reproducen la numeración de la edición de Marietti (Turín). «Éd. Rev. des Jeunes» designa la conocida edición bilingüe y con notas.

MARITAIN, *Les Degrès du savoir,* Desclée de Brouwer, París, sexta edición. Especialmente el capítulo VIII y el anexo VII.

— *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* Téqui, París. Nos hemos inspirado mucho en esta obra.

SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Aubier, París. Excelente exposición de la moral de santo Tomás.

GILSON, *Le Thomisme,* tercera parte, *La morale,* Vrin, París. Varias ediciones.
— *Saint Thomas d'Aquin,* Gabalda, París [6]1930. Excelente exposición de la moral de santo Tomás, apoyada en largas citas especialmente de la *Suma teológica.*
LÉGRAND, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas,* dos tomos, L'Édition Universelle, Bruselas; Desclée de Brouwer, París 1946.
ANDRÉ MARC, *Dialectique de l'agir,* Vitte, 1949.
DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas,* Beauchesne, París 1945.
— *Existence et liberté,* Vitte, 1955: interpreta «la libertad humana situándola con relación a la libertad arquetípica».
— *Ethica generalis,* Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1959. La obra se centra en la noción de valor.

Otras obras de consulta:
MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme,* Aubier, París (c. 1945).
— *L'expérience chrétienne,* Aubier, París (c. 1952).
HÄRING, *La ley de Cristo,* Herder, Barcelona [4]1965.
LEHU, *Philosophia moralis et socialis,* t. I, *Ethica generalis,* Gabalda, París 1914.

Para la exposición de las teorías morales puede consultarse:
LE SENNE, *Traité de morale générale,* Col. Logos, P.U.F., París [3]1949.
Del mismo autor y para el conocimiento de la noción de valor, leer: *Obstacle et valeur* y *La destinée personnelle.*
PINCKAERS, *Le Renouveau de la morale,* Casterman, París, Tournai 1964, «Cahiers de l'actualité religieuse, 19». Esta obra, fundamentada en una sólida información histórica, reencuentra la fuente que brota de una moral construida sobre la vida teologal.
POHIER, *Psycologie et théologie,* Éditions du Cerf, París 1967, «Cogitatio fidei, 25». Encuadrada en orientaciones relativamente modernas, para la renovación del pensamiento moral (edición castellana en preparación).
AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes,* col. «Le mystère chrétien, 7», Desclée et Cie., Tournai 1964. Páginas excelentes sobre la vida moral (edición castellana en preparación).
SCHULLER, *Gesetz und Freiheit,* Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Sólido estudio teológico sobre las relaciones entre la ley y la libertad.
Das Naturrecht im Disput (colectivo), Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Informe del Congreso de profesores de teología moral de habla alemana (Bensberg 1965). Con introducción y conclusión de F. Böckle. Un estudio actual. (Edición castellana en preparación).
HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ,* Desclée de Brouwer, Brujas, París 1964 «Studia, 17».

I. Fenomenología del arrepentimiento como acceso al conocimiento de la realidad moral [1]

1. *Pesar y remordimiento*

Pesar. No es inútil, para dilucidar la noción de arrepentimiento, esbozar una breve comparación con las nociones afines de remordimiento y pesar.

Empecemos por la de pesar.

Noción familiar, si las hay, y cuya comprensión parece obvia. O con mayor exactitud, lo que nos resulta familiar es la cosa misma; sucede con el pesar lo mismo que con otras realidades vividas: su misma proximidad con el agente humano hace difícil su esclarecimiento y delicada su inteligibilidad. El pesar puede ser el desagrado producido por una ocasión fallida: ¡ah, si lo hubiera sabido!; el dolor de un acontecimiento inevitable acaecido, del que la libertad está ausente: el pesar por la muerte de un ser querido; la tristeza por las consecuencias de un acto realizado: siento haberle causado pena, no pensaba que iba a enfadarse con mi acto o con mi palabra.

¿Qué tienen de común estas diferentes situaciones? El siguiente ejemplo nos ayudará a captar este elemento común. En efecto, nada más significativo que la fórmula utilizada con tanta frecuencia, simple disimulación, en muchos casos, de nuestro egoísmo: «Lo siento, pero no puedo hacer nada por usted.» Así descargamos fácilmente la conciencia de una responsabilidad que no se quiere asumir; nos echamos atrás ante una diligencia que estor-

---

1. Puede leerse, acerca del arrepentimiento, M. Scheler, *Repentir et renaissance* en *Le Sens de la souffrance*. Troisfontaines, *Le Choix de J.-P. Sartre*. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*.

baría nuestra tranquilidad y, para excusar esta forma de cobardía, nos remitimos a la necesidad del hecho, de las circunstancias, la imposibilidad de infringir los reglamentos y las leyes. Evidentemente es así. Pero ¿qué puedo yo? No hay nada que hacer.

El pesar «choca» contra el hecho pasado; por esto está en optativo. Un hecho pasado no puede ser destruido en su realidad; no puede hacerse ahora lo que no haya sido hecho entonces. Y es a esto, es decir, al hecho de haberse realizado el acontecimiento, etc., a lo que alude nuestro optativo. El pesar es «ineficaz». Está en condicional irreal.

Considerado como tal, el pesar no tiene necesariamente un matiz moral. Puedo sentir haber causado pesar a alguien sin culpa por mi parte, como puedo sentir no haber aprovechado la ocasión de hacerle daño. También puedo sentir haber perdido mi billetero, simple accidente sin implicación moral. Pero esta neutralidad moral del pesar queda pronto superada. El pesar puede ser la expresión de un egoísmo que llegue hasta el cinismo: prueba de ello son las «últimas palabras» que se atribuyen a Mme. d'Houdetot en su lecho de muerte: «Siento pesar de mí.» El pesar puede conducir también a las fronteras del arrepentimiento: siento mi falta.

Remordimiento. Con el remordimiento entramos en la zona de la moral, porque es el grito de alarma del valor herido. Paul Janet lo define como «el dolor acerbo y, como indica la palabra, la mordedura que tortura el corazón después de una acción culpable. Este sufrimiento puede encontrarse, añade, incluso en aquellos que no sienten ningún pesar (en el sentido de arrepentimiento) de haber obrado mal y que lo harían otra vez». Así pues, el remordimiento, en primer lugar, aparece como una mordedura dolorosa que encuentra pasiva la conciencia. Puede conducir al escrúpulo y a la obsesión; a veces puede llegar hasta la desesperación; incluso es la salida fatal, como señala Troisfontaines, de la dialéctica inherente al remordimiento, cuando se le abandona a su propio dinamismo: aplasta a la conciencia bajo el peso de la falta; lejos de liberar a la víctima, la envisca, disminuyendo su fuerza de reacción. Todo sucede como si permaneciese vivo el foco de donde surgió el acto y prosiguiese el trabajo de disgregación y de des-

garramiento que la falta inauguró. Por esto hay dolor, y este dolor mide, en cierto modo, la distancia que existe entre la razón que proclama que el valor ha sido burlado y la libertad que permanece atada a la falta. Y si el remordimiento está tan ligado a la patología mental, es porque es una fuerza de disolución del hombre.

El remordimiento divide al hombre de sí mismo y, al mismo tiempo, le aísla de los demás. Y esto por la fuerza inmanente a la misma falta. La falta es un replegarse sobre sí mismo; y el remordimiento continúa y acentúa este replegarse, puesto que está vinculado al orgullo.

2. *El arrepentimiento*

a) *Arrepentimiento y recogimiento.* Muy distinto es el arrepentimiento. A la acción disolvente del remordimiento opone la acción unificante del *recogimiento.* Recogerse es, ante todo, según los profundos análisis de G. Marcel, abandonar un determinado mundo, el de la charla cotidiana, el del «se» impersonal, anónimo y sin profundidad; es «entrar en sí mismo», no por una especie de introspección objetivadora, ni por un replegamiento sobre la propia suficiencia y pobreza espiritual, sino por una apertura del alma, que hace encontrar, en cierto modo, más allá de la corteza superficial del «personaje», la verdad profunda de lo que uno es y puede ser; esta verdad está siempre más allá de nuestro yo empírico. Entrar en sí mismo es, pues, confrontarse con algo más que uno mismo. Y como esta confrontación no puede consistir en un desdoblamiento en el sentido propio del término, se tratará de una *transmutación* o, empleando la expresión de Max Scheler, de un *cambio de nivel* en mi existencia espiritual.

Y realmente, esto es lo que lleva a cabo el acto del arrepentimiento. «Yo me arrepiento», significa: entro en mí mismo y escapo al «divertimiento» en el sentido pascaliano del término. Renuncio a esta actitud que me echa fuera de mí y que es provocada por mi falta. La verdad de mí mismo que encuentro es, ante todo, la de la *falta pasada reconocida.* Pero, a diferencia del remordimiento que encuentra pasiva la conciencia y la aplasta, por el arrepentimiento me recobro y escapo a la acción *disolvente* de la falta.

b) *Prueba de la libertad.* Hay en ello una verdadera *prueba de la libertad*, en el doble sentido de la palabra: en el sentido de «verificar» las cualidades de una cosa o de un ser; en el sentido de «hacer una experiencia personal, vivida». Así, en el primer sentido del término, se dice: probar la solidez de un instrumento, la musicalidad de un aparato de radio; en el mismo sentido se habla de comprobar la fidelidad de alguien, la franqueza de un niño. El segundo sentido del término se halla en las expresiones siguientes: pesar por la prueba (subjetivamente) de una desgracia cruel, de una enfermedad.

Pero, por el arrepentimiento me experimento capaz de recobrarme y, por consiguiente, de romper los lazos de la falta, esta especie de fatalidad a la que me ataba una complicidad secreta y que obraba en mí como un foco de infección alimentado por el orgullo del espíritu. Con el arrepentimiento, si es profundo y auténtico, lo que yo alcanzo no es tanto el acto singular en su misma peculiaridad, cuanto la totalidad de mi ser, que se expresaba en el acto de cometer la falta. En efecto, no bastaba, para quedar en paz, borrar una mancha bien delimitada. Por el contrario, es esta totalidad la que cambia de nivel. El acto que yo expuse antes, pude no haberlo expuesto, pues veo bien que yo podría no ser el que entonces era. De esto estaba yo entonces libre, y es en relación a mi actitud actual respecto a mi falta de lo que soy ahora libre en virtud del acto de arrepentimiento. Por consiguiente, en el pasado y en el presente experimento mi libertad de arrepentirme. Interroguemos el lenguaje a veces revelador de las actitudes subjetivas. «Yo me arrepiento», esto quiere decir que no soy simplemente el teatro de mi acción, sino que yo mismo soy actor. La reduplicación del pronombre es significativa de esta acción de yo mismo sobre yo mismo y manifiesta al nivel del lenguaje el poder que experimento en lo más íntimo de mi conciencia.

Siendo una ruptura con la falta y con esta estructura de mí mismo que ha permitido la falta, el arrepentimiento ofrece desde este momento la primera característica de la libertad de inaugurar algo *nuevo, inédito*. Indiscutiblemente hay aquí una experiencia de la libertad como un brotar, como una especie de «comienzo absoluto», a la que la conciencia moderna es tan sensible.

c) *Arrepentimiento y conversión dolorosa.* Por otra parte, si el acto del arrepentimiento puede ser tan *doloroso,* aunque su amargura vaya acompañada de una alegría singular, es porque alcanza las profundidades de mi ser. Porque, si el arrepentimiento, como acabamos de ver, se refiere menos a la falta aislada considerada, por así decir, como separada de mí, que a esta misma falta en su íntima vinculación conmigo o con este todo de mi ser espiritual que la ha producido, se comprenderá que esta ruptura conmigo mismo sea dolorosa. Se trata en verdad de una *conversión* espiritual. Y la conversión ¿no es siempre un arrancamiento de sí mismo que no puede llevarse a cabo sin una distorsión dolorosa, necesaria para cambiar radicalmente esta zona secreta de mí mismo en la que se elaboran las intenciones fundamentales de mi obrar?

d) *Arrepentimiento y acogida.* La descripción sería incompleta si omitiéramos añadir que el acto del arrepentimiento, que manifiesta a la libertad como un brotar, no nos la mostrara también como un *acoger.* Podemos acudir una vez más a las sugerencias del lenguaje, a las del verbo impersonal latino: *me paenitet culpae meae,* o de su equivalente alemán: *es reut mich.* Contrariamente a la expresión española, parecen indicar que en mí sucede algo de lo que no soy la causa adecuada, que en el dinamismo de la voluntad hacia el bien la atracción no procede de mí, que hay que asentir a la llamada del ser y responder a la voz del valor. Porque lo notable del arrepentimiento es que el alma hace la experiencia de una especie de *distensión* interior. Sucede como si bruscamente la opresión de la falta hiciera sitio a una nueva libertad; como si la renovación viniese al mismo tiempo de mí y de otro distinto de mí. ¿Quién es este otro? La experiencia religiosa afirma sin vacilar que sólo puede ser Dios. Desde luego, y más tarde volveremos sobre este punto, el pensamiento filosófico no puede identificar tan rápidamente esta presencia. Pero en el acto del arrepentimiento y en el hecho de que el alma se sosiega y que la cárcel en la que retenía el pecado se abre a la luz y al espacio espiritual, va implícita una experiencia de un más allá de mí mismo que es como una «gracia» en el sentido en que la concibe Romano Guardini en *Libertad, gracia y destino.* Bajo este concepto el autor designa una cierta «magnani-

midad de la existencia... que muestra la magnanimidad de su creador» (p. 95). Esta magnanimidad el hombre la experimenta en ciertos momentos de su vida: el encuentro del amor, la creación artística y lo que él llama «la euforia y la plenitud» y que no son otra cosa que estas raras «horas privilegiadas» de mi existencia, durante las cuales mi vida «se siente rica, colmada, tranquila y libre» (p. 105). Si se reserva la palabra «gracia» para lo sobrenatural, habrá que hablar aquí de «primicias de la gracia», entendiendo por tales como el presentimiento de la gracia verdadera, constituyendo «puntos de espera, fenómenos de correspondencia, esbozos que tienden hacia la gracia en el sentido propio» (p. 96). Lo cual es comprensible si se piensa que el Dios creador es también el Dios redentor. Estas primicias de la gracia tienen de común con la gracia sobrenatural el designar esta abundancia de la existencia del ser, a la que hemos aludido anteriormente, esta gratuidad que escapa al determinismo natural y constituye la belleza, siempre renovada, de la existencia humana.

Algo análogo se produce en el acto del arrepentimiento. El hombre, al experimentar su libertad como acogimiento y apertura más bien que como esfuerzo y tensión, siente al mismo tiempo que su existencia se dilata, que la liberación desciende en él como un *don*. Podría decirse aquí lo que Romano Guardini dice del encuentro: «Se produce algo que no puede ser exigido, ni calculado, ni impuesto y que, sin embargo, encierra una evidencia irrefutable» (p. 104).

Es más, habría que decir que toda exigencia y todo cálculo producirían el efecto opuesto. ¿No es éste el caso de los que Max Scheler llama «melioristas», y cuya divisa es la siguiente: «No nos arrepintamos, intentemos obrar mejor en adelante» (p. 78)? El arrepentimiento sería inútil, puesto que nos remite al pasado, y perjudicial, porque nos desvía del porvenir.

Es un error. Pues en este caso la voluntad se pone rígida y crispada. No se ha obtenido la libertad interior: no se ha efectuado la conversión, las profundidades del alma, que la falta había envenenado, no han sido saneadas; la fuente permanece impura; la voluntad, atada. Y desde este momento, puesto que falta la energía, las resoluciones se hacen estériles; se borran cada vez ante la falta que

se repite. Si es perfectamente exacto considerar como inauténtico un arrepentimiento desligado de la firme resolución, sería inexacto afirmar que el arrepentimiento debe preocuparse en primer lugar de la resolución y no del cambio de la mirada interior; la resolución y la firmeza vendrán luego.

e) *Arrepentimiento y valores.* Todo lo que llevamos dicho demuestra ya que el arrepentimiento es una *valorización* de la existencia. No se produce sin esta atracción del valor y sin una apertura del hombre arrepentido hacia el mundo de los valores morales. Lo maravilloso, en el caso del arrepentimiento, es que el hombre encuentra en su pecado la ocasión de su renacer. No es que la falta engendre por sí misma esta «gracia», que el mal produzca el bien, sino que la falta se resiente como una herida de mi ser espiritual, que moviliza la libre energía de mi voluntad, y le hace proferir el grito de socorro, como si la presencia de la falta hiciera más urgente que nunca, por la amenaza que hace pesar sobre mí, la apertura a los valores como medio de restablecer la unidad parcialmente perdida.

Y como hemos dicho anteriormente, esta valorización alcanza, en cierto modo, mi existencia como *totalidad*. No se trata de borrar una falta, de hacer un acto moralmente bueno. La valorización concierne más bien a la estructura entera de mi ser espiritual; es ella la que es transformada y renovada. No quiere decir que el arrepentimiento vaya dirigido a transformar la esencia de mi ser, a borrar las estructuras que me constituyen en mi identidad personal. Se trata de un cambio de sentido y de significación, de una «cualidad» nueva que se introduce en mi existencia.

f) *Arrepentimiento y Dios.* ¿Basta lo dicho para caracterizar el arrepentimiento? No lo creemos. Considerado en su sentido pleno —hemos hecho ya alusión a ello—, el arrepentimiento encierra el indicio de una presencia velada. Arrepentirme equivale a acusarme, a reconocerme culpable. Pero, ¿acusarme ante quién? Evidentemente, no ante una ley impersonal. Una ley impersonal no puede ser testigo de mi acusación. No tendría sentido. Arrepentirme es confesar mi falta, una confesión interior. Pero, una vez más,

¿quién será el testigo de mi confesión?, ¿tiene sentido afirmar que la conciencia se desdobla, que el yo empírico comparece ante el tribunal del yo de valor? No, si la expresión «yo de valor» tuviera que excluir una presencia personal, que la conciencia del hombre arrepentido puede presentir, aun cuando no pueda designarla con su verdadero nombre. Arrepentirme es, también, ser liberado. Pero, ¿quién puede operar esta liberación? No lo puedo yo mismo, si a pesar de todo es válida esta experiencia del arrepentimiento como irrupción en mí de algo gratuito, inesperado, como describíamos antes. ¿Y quién me daría también la fuerza de «tomar nuevas decisiones»? ¿Sería simplemente el resultado, insospechado por desconocido en sus causas, del feliz equilibrio de las fuerzas biológicas? ¿El encubrimiento de una tensión que la energía derrochada en la falta había suavizado? Sólo sería posible esto si se negara la existencia de la libertad. El acto del arrepentimiento se manifiesta, pues, como una experiencia cuyas líneas directrices convergen todas hacia Dios. La filosofía no puede llegar ya más lejos. Para alcanzar la perfecta comprensión del acto del arrepentimiento, hay que interrogar la religión. Por lo menos puede afirmarse con Max Scheler, cuyo análisis hemos seguido en este último párrafo, que «lo que acabamos de decir no es específicamente cristiano ni, menos aún, el contenido dogmático de una revelación positiva» (p. 228).

g) *Teoría de Spinoza.* Si el arrepentimiento es así, se comprende hasta qué punto se le escapó a *Spinoza* su verdadera naturaleza. En efecto, Spinoza define el arrepentimiento como «la tristeza que acompaña a la idea de una acción que creemos haber hecho por un libre decreto del espíritu» [2]. Esto significa en primer lugar que el arrepentimiento, siendo una tristeza, es una pasión. Y hay que entender por pasión una *afección*. La misma afección no es más que una modificación del cuerpo por la cual la fuerza de este cuerpo aumenta o disminuye según los momentos, y al mismo tiempo es la idea de esta afección [3]. Pero hay que distinguir entre afecciones activas y afecciones pasivas, según que seamos o no la causa adecuada de estas modificaciones. Se llama «causa adecuada aquella cuyo

---

2. *Ética*, tercera parte, Definición de los sentimientos, def. 27.
3. Cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 130.

efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma» (ibíd., def. 1), «causa inadecuada aquella cuyo efecto no puede ser comprendido por ella misma». La afección proviene de la pasión cuya causa inadecuada somos. La alegría y la tristeza son, junto con el deseo, las pasiones primitivas. La alegría es «el paso de una menor a una mayor perfección» (def. 2) y la tristeza es «el paso del hombre de una mayor a una menor perfección» (def. 3) (concepción antiaristotélica).

El arrepentimiento es, pues, una tristeza, es decir, una modificación del cuerpo por la cual la fuerza de éste se reduce al tiempo que se modifica, y en el mismo sentido, la idea que tenemos de esta modificación (paralelismo). Y esta tristeza va acompañada, según el texto ya citado, por «alguna acción que *creemos* haber hecho por un libre decreto del espíritu». Pero no hay tal cosa, y este acto no es más que el efecto del determinismo. Por esto, añade la proposición 54, «el que se arrepiente de lo que ha hecho es doblemente desgraciado o impotente» (op. cit. lib. 4). Desgraciado, en primer lugar, porque el arrepentimiento es una tristeza; desgraciado también porque va acompañado de una consideración de la impotencia del hombre. «Son malos, dice Spinoza hablando del remordimiento y del arrepentimiento, en cuanto son una especie de tristeza; y ya hemos demostrado que este arrepentimiento es perjudicial y que, por consiguiente, deberíamos esforzarnos por mantenerlo alejado» [4]. El deber será conformarse a la razón y al amor de la verdad, y no al sentimiento y a la pasión. Sin embargo, Spinoza concede que, en el plano de la moral inferior, los dos sentimientos de la humildad y del arrepentimiento «proporcionan más ventajas que inconvenientes» [5]. Pues la masa, privada como está de las luces de la razón, necesita ser mantenida en el camino recto por la humildad y el arrepentimiento, la esperanza y el temor. «La masa, escribe, da miedo, a no ser que tema ella» (*Terret vulgus nisi metuat*, dice concisamente la fórmula latina).

Así, a los ojos de Spinoza, el arrepentimiento no es una virtud, sino una *pasión*. Pero es precisamente esta pasividad que Spinoza señala en el arrepentimiento lo que nos revela la esencia de éste.

---

4. *Court Traité*, cap. x, en *Oeuvres complètes*, éd. La Pléiade, p. 116.
5. *Ética*, libro iv, prop. 54, escolio.

Mientras la conciencia culpable se siente encadenada por la falta, mientras la sufre, no hay arrepentimiento. El arrepentimiento es una tristeza, o mejor, un dolor, pero es un dolor del alma, espiritual; además, lejos de disminuir la energía del ser, la aumenta.

h) *Arrepentimiento y dolor espiritual.* Y esto nos lleva a hablar de un aspecto del arrepentimiento en el que no hemos insistido bastante. En efecto, el arrepentimiento es un dolor, y un dolor del alma. *In contritione,* escribe santo Tomás, *est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, quae est essentialiter ipsa contritio; quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati... Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore: vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundum quod homo paenitens in seipso hunc dolorem excitat ut de peccatis doleat* (*Sup.*, 3, 1). El arrepentimiento es, pues, ante todo, un dolor. Santo Tomás habla de «dolor», de *displicentia,* de *contritio.* Estos términos, evidentemente, no son sinónimos. Pero poco importa para nuestro propósito. El empleo del término *contritio* es, sin embargo, particularmente significativo. Porque designa una especie de «desmenuzamiento», de «trituración». Es que el acto de contrición-arrepentimiento se ejerce contra una clase de «dureza», de «rigidez», instalada en la voluntad del hombre y que consiste en el apego perseverante del pecador a su propio sentimiento. Se trata de deshacer esta «nudosidad», hay que romper esta dureza. Y no se logra sin dolor.

Pero este dolor es *libre, dolor assumptus.* En esto se distingue el arrepentimiento del simple remordimiento. El remordimiento, como hemos dicho, se soporta y el alma se comporta pasivamente. En el caso del arrepentimiento —y sobre este punto hemos insistido ya bastante— el hombre arrepentido experimenta su libertad. Pero lo que conviene notar aquí es que el acto de voluntad se refiere al mismo dolor; éste es *asumido;* lo tomo a mi cuenta. Y esto nos indica a qué profundidad se sitúa el arrepentimiento, por lo menos el arrepentimiento pleno, ya que implica un trastorno radical, libremente querido del *affectus voluntatis.*

Se comprende entonces también que el dolor inherente al arrepentimiento es un dolor esencialmente espiritual: *dolor animae*

(concilio de Trento), *dolor voluntatis*. Y no puede ser de otro modo, puesto que se trata de destruir un endurecimiento que la voluntad, libremente, ha formado en sí misma. Llegamos ahora a un punto de la doctrina extremadamente importante. Si el dolor interior al arrepentimiento no fuera más que una emoción o que un sentimiento de la sensibilidad, una «pasión», no alcanzaría en nosotros al mal de la voluntad. O bien, en este caso, habría que decir que la misma falta no es más que el producto de pulsiones instintivas y su repercusión en la conciencia. En estas condiciones, el arrepentimiento no sería más que el temor vago y sin objeto preciso de un castigo que viene, porque la experiencia pasada nos ha enseñado a unir ciertos actos y sus consecuencias. Afirmar que el arrepentimiento es un dolor espiritual, un dolor del alma, significa que el alma es capaz de volver sobre el acto *pasado*, de dar a este acto otra orientación, cambiar su significación.

Sin embargo, este dolor espiritual tiene su repercusión en la *sensibilidad*, que se conmueve, ya sea por una «consecuencia natural y necesaria en tanto que las facultades inferiores siguen el movimiento de las potencias superiores, ya sea por elección de la voluntad, en tanto que el penitente excita en sí mismo este dolor para llorar sus pecados» (*Sup.*, 3, 1).

No hay motivo para separar la «tristeza» sensible del dolor espiritual. Incluso hay que afirmar que la unidad sustancial del ser humano produce esta *circularidad* entre el *affectus voluntatis* y el *affectus sensibilis*.

La perfección del acto del arrepentimiento implica este perfecto acuerdo entre ambos aspectos. En la unidad de su existencia, el hombre ejerce su arrepentimiento sobre el doble registro del espíritu y de la sensibilidad, de la voluntad y de lo «concupiscible».

A propósito de esto hay que señalar que si, por el lado del *dolor animae*, la intensidad nunca peca por exceso, por el lado de la sensibilidad, por el contrario, el dolor debe ser moderado: *paenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis, cum intentione removendi ea* (III, 85, 1). La intensidad del dolor sensible debe «tener como medida la conservación del sujeto al que afecta la contrición y del buen estado habitual que baste a las ocupaciones obligatorias del penitente» (*Sup.*, 3, 2).

3. *La experiencia moral del arrepentimiento como acceso al hecho moral*

Vamos a intentar ahora, basándonos en el acto del arrepentimiento tal como ha sido esbozado, descubrir los rasgos esenciales del *hecho moral*. Lo haremos muy esquemáticamente porque, en resumidas cuentas, sólo se trata de reorganizar desde una nueva perspectiva la descripción anterior.

Una fenomenología del acto del arrepentimiento pone en evidencia los siguientes elementos:

A) El acto de arrepentimiento es un *acto de libertad* (dolor *assumptus).* En primer lugar es un acto del *libre albedrío* y que procede, por lo tanto, de una elección de la voluntad. El dolor espiritual del arrepentimiento «implica un acto de elección que es necesariamente un acto de virtud, si se ha hecho con rectitud» (III, 85, 1). En segundo lugar, libertad en el sentido de *liberación,* porque el arrepentimiento rompe la cadena que la falta había creado en mí, desanuda la nudosidad que es vínculo de la voluntad a su propio sentimiento; finalmente, liberación por el acceso de la voluntad a esta zona de la gracia de la que hemos hablado, al universo de los valores. Volveremos sobre ello.

B) El acto de arrepentimiento, bajo múltiples formas, atestigua el *enraizamiento* del acto moral en la *sensibilidad.* La ruptura que implica el arrepentimiento consiste, sin duda alguna, como demostró santo Tomás, en la renuncia de la voluntad a su propia suficiencia o, si se quiere, a su orgullo, pero también en arrancar aquella forma de endurecimiento que es la convivencia desordenada de la voluntad con la sensibilidad. La voluntad consiente, las más de las veces, dejarse coger en el cepo de la naturaleza sensible. Hay que romper este hechizo. El acto de arrepentimiento —y lo mismo sucede con cualquier acto moral— atestigua una cierta dualidad en el hombre. Es bien conocido el grito del apóstol: «Hago el mal que odio...» «No hay moral sin dualismo», escribe J. Lacroix. «La moralidad sólo existe para aquel ser que se sabe doble y exige ser uno. La desarmonía entre los hombres tiene su fuente en una desarmonía interior, que pertenece al hombre mismo. (Recuérdense aquí los

análisis de Pascal: grandeza y miseria del hombre...) La verdadera y difícil moral es un esfuerzo de edificación de la humanidad en sí y en el otro. No habría que edificar esta armonía si fuera natural y espontánea» [6]. El acto de arrepentimiento intenta, precisamente, introducir el orden de la razón allí donde la falta había establecido el desorden de la «pasión». No se trata de afirmar que este desequilibrio que caracteriza al hombre exista solamente entre la sensibilidad y la razón, pues se encuentra en el interior de las mismas facultades espirituales. Sin embargo, es cierto que una parte importante de la actividad moral concierne a la sensibilidad.

El acto de arrepentimiento atestigua de otra forma también el enraizamiento del acto moral en la sensibilidad. El acto del arrepentimiento es un dolor, hemos dicho. Si este dolor es esencialmente un dolor espiritual, la unidad sustancial del ser humano implica que el mismo arrepentimiento repercuta en la sensibilidad. La perfección del acto del arrepentimiento no implica una escisión con lo sensible. Y esto muestra una vez más que el arrepentimiento tiende a restablecer la unidad rota del hombre y que esta nueva armonía no es una «negación» de la naturaleza, como a veces se dice, de una manera más o menos feliz.

C) El acto de arrepentimiento, liberación de la falta y del apego a la falta, es a la vez una *liberación para acceder al universo de los valores*. De allí extrae el arrepentimiento su energía. Si en el acto del arrepentimiento hago la experiencia de una especie de «gracia» y consiento en ella, esta gracia cuya gratuidad experimento es el índice irrefutable de la presencia del valor y de su llamada. Aparecen de nuevo los valores rechazados por mi falta y se imponen como *obligatorios* y deseables, al mismo tiempo que el dinamismo del *fin* o del sentido de mi *destino* me compromete *efectivamente* en el obrar moral. Precisamente porque la falta había roto nuestro vínculo con el fin supremo y destruido el sentido de nuestro destino, por esto es la «contrición» un dolor tan intenso (*Sup.*, 3, 1).

D) Señalemos, finalmente, que el acto del arrepentimiento concierne sólo al pecado personal. Mi arrepentimiento no concierne al

6. *Morale sans péché* (colectivo), «Recherches et Débats», cuaderno n.º 11, mayo 1955, p. 30-31.

pecado de los demás: *...de alienis peccatis non est contritio* (*Sup.*, 2, 5). Sin embargo, como en todo acto moral, hay implicaciones que conciernen al otro. Si es verdad que la falta consiste en rechazar el valor moral, el «precepto de la ley», también será verdad que consiste, en cierta manera, en rechazar al otro. El dinamismo inherente a la falta consiste en hacer replegar al hombre sobre sí mismo y aislarlo. Al negarse a servir a los valores, la falta consistirá también en una negación a servir a los demás, porque el valor es *mediador* entre las personas. Por lo tanto, el acto de arrepentimiento, al colocarme de nuevo en la esfera de los valores, me pone otra vez al servicio de los demás.

Así pues, con el arrepentimiento se nos dan los elementos esenciales del acto moral: 1) su fuente y su origen, a saber, la libertad y el poder que implica para el hombre de tener en sus manos su propio destino; 2) su condicionamiento concreto y multiforme, a la vez biopsicológico, social e histórico, porque el arrepentimiento, como todo acto moral, tiene su historia y sus preparativos en el pasado del individuo; se inserta en un contexto individual de sentimientos, de emociones, de hábitos, etc., que comprometen o preparan su advenimiento y le aseguran una eficacia (o ineficacia) duradera por el dinamismo de la afectividad puesto a su servicio; ocupa su lugar en un contexto social, por lo menos en el sentido de que liberándome de mi falta me libera también para el otro; 3) la apertura al valor moral que se manifiesta, y con qué acuidad, en ciertos arrepentimientos, a la vez como atracción y como obligación; 4) el conocimiento claro o velado, quizá sólo el presentimiento o la afirmación implícita de una presencia ante la cual me juzgo y que me perdona.

Una vez más, pues, el arrepentimiento, como tipo de acto moral, resulta irreductible a cualquier otro hecho: no es ni el producto de una violencia social interiorizada, de la que la conciencia moral se ha apartado y con la que intenta reconciliarse suprimiendo el alejamiento producido por la falta y sometiéndose de nuevo a las normas colectivas, ni la armonización con la instancia del super-yo cuyas prohibiciones la conciencia se ha permitido saltar, al ceder momentáneamente a los impulsos instintivos. Ni repercusión subjetiva de una presión social, ni reflejo consciente de fenómenos inconscientes.

Aun suponiendo que tenga que reconciliarme con el imperativo de la sociedad o con la prohibición del super-yo, esta reconciliación sólo es vivida como arrepentimiento si aparece como valor y obligación a mi conciencia que las asume libremente. Ni la libertad o su ilusión, ni la obligación, ni el valor moral pueden explicarse por el determinismo de los fenómenos inconscientes o la presión de la realidad social; son de un orden distinto, como veremos a su debido tiempo.

Los rasgos descubiertos en el análisis del pensamiento se encontrarán de nuevo, *mutatis mutandis*, en las otras formas de experiencia moral.

II. NATURALEZA Y OBJETO DE LA MORAL

De esta aproximación concreta al hecho moral en la experiencia típica del arrepentimiento, pasemos al problema de la ética como ciencia: objeto, naturaleza, definición.

1. *La ética como ciencia especulativamente práctica*

a) Ciencia especulativa y ciencia práctica:

En el antiguo sentido del término, la ciencia puede definirse, según Maritain, como «un conocimiento de modo perfecto o, con mayor precisión, un conocimiento en el que, obligado por la evidencia, el espíritu asigna las razones de ser de las cosas, porque el espíritu no está satisfecho más que cuando alcanza, no sólo una cosa, un dato cualquiera, sino también aquello que funda este dato en el ser y en la inteligibilidad» [7].

En el sentido más estricto la ciencia es, según santo Tomás, de quien recoge toda la doctrina Maritain en su definición,

7. *Les Degrés du savoir*, p. 47 (abreviado: D.S.). Citamos por la sexta edición. Aquí nos inspiramos en esta obra de Maritain, especialmente en el capítulo VIII y en el anexo VII. Cf. del mismo autor, *Art et scolastique*.

un *habitus*, es decir, una disposición estable aquí de la inteligencia en el orden del conocimiento;

un *habitus* adquirido. En este aspecto se distingue la ciencia del *intellectus principiorum:* aprehensión intuitiva e inmediata de los grandes principios que son el andamiaje mismo del pensamiento;

además, la ciencia es un *habitus* adquirido relativo a las «conclusiones»: dicho de otro modo, es discursiva. *Scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata* (I, 14, 1, obj. 2). La ciencia es *habitus conclusionum* (I-II, 53, I);

otra característica aún, pero que no hace más que explicitar lo que acabamos de decir: la ciencia es un conocimiento por las causas, por los principios o, como dice Maritain, por las «razones de ser de las cosas». *Scientia est rei cognitio per propriam causam* (*C. G.* I, 94);

y por esto es un conocimiento *cierto*, ya que se funda en la evidencia que engendra el conocimiento de las causas y de los fundamentos de las cosas. *Scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem adquisitam* (I *Anal.*, 44*c*). En este antiguo sentido emplearemos nosotros aquí el término de ciencia.

Siendo un conocimiento cierto por las causas, la ciencia puede diversificarse según la diversificación de sus intenciones o *fines:* ciencia puramente *especulativa*, si su finalidad no es otra que el conocimiento; ciencia *práctica*, si la finalidad perseguida es la de dirigir la producción de una obra o la realización de una acción. *Theoricus sive speculativus intellectus*, escribe santo Tomás tratando del intelecto especulativo y del intelecto práctico, *in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam ad finem* (*In Boeth. de Trin.*, 5, 1). Y añade: *In speculativis scientiis nihil aliud quaeritur quam cognitio generis subiecti, in practicis autem scientiis intenditur quasi finis constructio ipsius subiecti* (I *Anal.*, 41*b*).

Ciencia especulativa y ciencia práctica difieren, pues, por sus *fines*. Pero hay que precisar. En efecto, la ciencia práctica tiene como objeto «algo *operable*», algo que puede ser hecho o que puede ser obrado. Pero esto no basta para caracterizar la ciencia práctica, pues lo operable puede ser también objeto de una ciencia pura-

mente especulativa: los actos humanos pueden ser objeto de la metafísica, de la psicología, de la sociología, que son ciencias especulativas; hay una metafísica de la libertad: intuición de la libertad y condicionamiento psicológico de la actividad libre, descripción y desenvolvimiento de esta actividad; una sociología de la libertad: condicionamiento social de la libertad. Una ciencia especulativa considera lo operable o la operación efectiva, más bien que la operación o la obra que hay que hacer.

En otros términos, asignar como objeto a la ciencia práctica un «operable» (= aquello que puede ser realizado), es designar sólo su *objeto material*. Una ciencia es práctica sólo si el objeto considerado es un operable considerado como operable, si pertenece a su esencia dirigir de cerca o de lejos (pero sin llegar jamás a la posición de la acción misma, pues esto corresponde a la prudencia o al arte) la producción de una obra o la realización de una acción. La inteligencia se convierte entonces en «luz directriz, medida de la acción, idea realizadora»[8]. *De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt* (I, 14, 16 ad 2).

Al hacerse práctica, la ciencia «cambia, pues, propiamente, de finalidad intrínseca»[9]. Con otras palabras, un conocimiento no se convierte en práctico por el hecho de añadirle una finalidad adventicia o de más a más, es decir, utilizándola para fines totalmente exteriores a la misma. No se trata de los fines o de las intenciones del sabio. Puedo dedicarme a la investigación matemática para ganar mi vida; en este caso utilizo para fines prácticos una ciencia teórica. Una ciencia práctica sólo merece este nombre cuando es intrínsecamente práctica, es decir, si su objeto tiene una relación esencial con fines prácticos. Hablando de la filosofía práctica, Maritain escribe: «Desde su origen está dirigida a la operación... y considera lo operable en cuanto operable, de tal manera que la acción formal bajo la cual alcanza su objeto, la obra científica a la cual está ordenada, la luz espiritual que la anima y la dirige, son distintas de las de las ciencias especulativas. De este modo se distingue de las últimas *ex ipso intrinseco ordine ad obiecta, ex quo una notitia*

---

8. LABOURDETTE, en *Jacques Maritain, Son oeuvre philosophique* (obra colectiva), página 144.
9. O.c., p. 153.

habet respicere tantum veritatem secundum se in abstracto, altera secundum ea, quae requiruntur ut ponantur in exercitio existentiae. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, I. p., q. I, disp. 2, a. 10, n.º 5. *(D.S.*, p. 903).

Resumiendo, diremos:

1) que una ciencia *especulativa* pretende conocer solamente por conocer. Aunque el objeto del conocimiento fuera una actividad, desde el momento en que la ciencia como tal no tiene otra finalidad que el saber, es una ciencia teórica o especulativa y no una ciencia práctica. Una ciencia especulativa se organiza alrededor de la noción de *verdad teórica* (=conformidad del conocimiento con lo que es);

2) que una ciencia *práctica* intenta conocer para dirigir. Esta finalidad (práctica = conocer para dirigir la acción) es esencial a una ciencia tal. Se organiza alrededor de la noción de «verdad práctica», llamada así para abreviar (= conformidad del conocimiento «con las exigencias del fin que la realización debe alcanzar» o con «un apetito también rectificado con relación a este fin») [10]. Además, una ciencia práctica puede ser, según los términos de Maritain, una ciencia especulativamente práctica o prácticamente práctica. Dejaremos de lado esta última, que no nos interesa.

Una ciencia *especulativamente práctica* se propone dirigir la operación de una manera aún lejana; es realmente práctica, puesto que quiere conocer los fines del obrar o del hacer.

Sin embargo, su *modo de conocimiento* permanece esencialmente especulativo por su carácter conceptual, su organización sistemática, su modo de explicación. En sus explicaciones, como toda ciencia, se remonta a las razones de ser. Organiza, escribe Maritain, «el universo mismo del obrar y de los valores operativos desde el punto de vista de las razones de ser y de las estructuras inteligibles» *(D.S.*, p. 620). Mientras la verdad de la ciencia especulativa consiste en la conformidad del conocimiento con lo que es, la verdad de la ciencia práctica consistirá en la conformidad del conocimiento con la auténtica regulación de una actividad por relación a sus fines. Y como la autenticidad de esta regulación depende de la rectitud del

---

10. O.c., p. 144.

apetito, la verdad consistirá aquí en la conformidad del conocimiento con el recto apetito.

N.B. Más allá de la ciencia prácticamente práctica está el arte o *recta ratio factibilium* («la recta determinación de las obras que hay que hacer»; traducción de Maritain) y la prudencia o *recta ratio agibilium.* Pero con ellos nos salimos ya del terreno de la ciencia. El papel del arte y de la prudencia consiste en regular de una manera inmediata la producción de la obra considerada en el conjunto de sus condiciones concretas, de la acción tomada en su singularidad existencial.

b) La moral como ciencia especulativamente práctica:

Apliquemos las distinciones precedentes a la filosofía moral. La ética es una ciencia especulativamente práctica.

La ética no es una ciencia puramente especulativa. Si fuera puramente especulativa se contentaría con describir, analizar, explicar, remontándose hasta las causas y las razones de ser, la actividad humana, pero sin considerarla en su relación con el destino del hombre. No sería reguladora y normativa. Tendríamos entonces, como hemos dicho ya, una psicología o una sociología, o incluso una metafísica del fin último del destino humano. La incidencia de la finalidad práctica o de la intención práctica de la filosofía moral es, pues, esencial. Como escribe el padre Labourdette, en el caso de una ciencia esencialmente práctica, el objeto «incluye... en su formalidad misma la relación al poder de aquel que la estudia... El fin, quizás no el del sabio, sino el fin de la ciencia es la obra» (op. cit., p. 153).

La moral es una ciencia práctica «en cuanto a sus finalidades propias y en cuanto a las condiciones del objeto» (D.S., p. 619). En efecto, la moral, como toda ciencia práctica, y por la misma naturaleza de su objeto (un operable: la acción humana conforme a sus fines) no se propone solamente conocer por conocer, sino conocer para dirigir la acción. Esta relación a la dirección de la acción le es esencial. Por esto, si la moral como tal, es decir, como saber científico, no asegura la dirección concreta, existencial, del acto

que hay que realizar *hic et nunc,* lo cual corresponde a la prudencia, sin embargo está orientada, desde lejos, a la realización efectiva.

La moral es de modo especulativo (ciencia especulativamente práctica). Esto significa que obra, como toda ciencia, dando las razones de ser de la actividad moral y, por consiguiente, vinculando esta actividad a lo que es principio y razón de ser en el orden moral, a saber, los fines y particularmente el fin último, los valores, el bien, etc. Se llegará así a un saber sistemático.

2. *El objeto de la moral*

La cuestión que se plantea ahora es la de saber con mayor precisión cuál es el objeto de la moral.

Cuando tecleo sobre mi mesa de trabajo intentando hallar la solución de un problema de matemáticas, no obedezco a ninguna intención explícita y este gesto es, de por sí, indiferente. Lo mismo sucede con los tics, los reflejos e incluso con algunos hábitos, en la medida en que se han convertido en automatismos. Resumiendo, se trata de un conjunto de movimientos o de gestos que se producen sin representación consciente por nuestra parte y sin intervención de nuestra libertad. Son actos, por así decir, que radican en el hombre sin pertenecerle: «actos del hombre», pero no «actos humanos».

En efecto, santo Tomás distingue entre los *actus hominis* y los *actus humani.* Los primeros son actos hechos por el hombre, voluntarios o no. Los segundos son actos propios del hombre y que, por lo tanto, proceden de su voluntad libre. *Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur, cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant, sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus; quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus (De virt. in c.,* 4)[11].

11. Cf. también I-II, I, 1. En I *Eth., lect.* I, n.º 3.

Esta clase de movimientos que se hacen en el hombre sin el hombre, no compromete, pues, su libertad. Si, por ejemplo, uno de estos actos perjudica a alguien, puedo sentir congoja, pena, pero no me puedo arrepentir ni sentir remordimientos.

Quizás un análisis más profundo podría descubrir las motivaciones secretas de algunos de estos movimientos. Pueden traducir un aspecto ignorado de mi personalidad profunda y ser como la sedimentación de una libertad pasada. Sin duda no parece que procedan de mi yo más real y más auténtico; yo no soy, actualmente, responsable de ellos. Si existe alguna responsabilidad, hay que buscarla en una época anterior de mi existencia. Sin embargo, se recordará que no hay que colocar la responsabilidad solamente en la singularidad de los actos llevados a cabo, sino más bien en el estilo de vida y en la conducta general que estos gestos quizá traducen. Esto significa que nuestra personalidad profunda se expresa en actos en apariencia insignificantes, y que el verdadero sentido de estos actos no hay que buscarlo en su significación inmediata y aislada; por el contrario, hay que situarlos de nuevo en la historia del individuo y considerarlos globalmente, para poder apreciar su valor humano. Desde este momento pueden convertirse en reveladores de lo que soy. La conciencia moral no puede extenderse un certificado de buena conducta por el solo hecho de que una determinada intención particular le parezca buena; la bondad de la intención particular debe juzgarse siempre según la orientación total del sujeto moral.

En todo caso, considerados en sí mismos, estos movimientos no son, propiamente hablando, morales. Algo muy distinto sucede cuando, por ejemplo, abandono mi mesa de trabajo sobre la que están extendidos mis libros de filosofía para entregarme a una conversación con Pedro. Al ir a ver a Pedro obedezco, contrariamente a lo que sucedía en el caso del teclear de que hablábamos antes, a una intención más o menos consciente: por ejemplo, la de tratar con él de una cuestión de filosofía, o de tomarme un rato de descanso; o bien porque sé que está enfermo. Ejerzo así, en una acción que es verdaderamente mía, mi existencia y le doy un sentido.

Mi conducta tiene un sentido; esto significa que manifiesta una

preferencia por mi parte: es *mejor* concederme algunos instantes de descanso que proseguir mi trabajo; es *preferible* reconfortar a Pedro con mi presencia aunque sea con detrimento inmediato de mis estudios, etc. Mi conducta está, pues, dirigida por un juicio de valor; vale más, es preferible... No es necesario que se expresen estos juicios; a menudo son simplemente vividos. Sin embargo, no por esto dejan de dirigir secretamente mi conducta. De este modo, toda conducta moral es una *preferencia* activa, una *valorización* existencial. Implica, pues, la intervención de una voluntad libre, por una parte y, por otra, el llamamiento de los valores y del bien.

Subiectum moralis philosophiae, dice santo Tomás, *est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem (In I Eth.,* lect. I, n.º 3). Por lo tanto, el acto moral implica una doble referencia: referencia a la fuente de donde emana, a saber, la voluntad libre *(actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus),* referencia también al bien y al valor *(subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem).* Esta doble referencia procede de un vínculo íntimo entre la voluntad y el bien. Hay una especie de ecuación entre «obrar humanamente», es decir, en virtud de una voluntad deliberada, y obrar por un fin o por un bien. En otros términos, obrar humanamente es obrar libremente; pero obrar libremente es, también, obrar con miras a un fin. *Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt... Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti* (Es un principio fundamental el que toda facultad o potencia está especificada por su objeto formal y sólo obra en la perspectiva de este objeto formal). *Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint* (I-II, 1, 1).

En términos más técnicos diremos que el *objeto material* de la filosofía moral son los *actos humanos.* Y desde este punto de vista la moral coincide con otras disciplinas filosóficas o científicas: psicología, sociología, etc. El objeto formal de la ética lo constituyen los mismos actos humanos, pero en cuanto son relativos a los valores morales, con los que tienen una relación de conveniencia

o de disconformidad. Podrá decirse también, pero esta afirmación se precisará más adelante, que el objeto formal de la ética son los actos humanos en cuanto son relativos al fin último del hombre; pues, sea cual fuere la extensión del registro de los valores morales, convergen, en último análisis, en su valor supremo, que satisface las aspiraciones profundas del hombre, que convierte su historia en un destino y vincula en la unidad de un fin último la multiplicidad de los fines particulares. No nos pronunciaremos, por el momento, acerca de la naturaleza exacta de este fin supremo. Nos habrá bastado delimitar el objeto de la filosofía moral y señalar, al mismo tiempo, la importancia de la noción de fin último.

3. *Definición de la moral*

Desde ahora podemos formarnos una idea de la esencia de la moral y dar una definición de la misma. Ciencia práctica de modo especulativo, cuyo objeto formal está constituido por la moralidad de los actos humanos, es decir, por su conformidad o disconformidad con los valores morales, la ética puede definirse del modo siguiente: la ciencia de los actos humanos considerados en su orientación hacia el fin último: *... moralis philosophiae... proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem (In Eth.*, lect. I, n.° 2). O también, la ciencia normativa de la conducta humana a la luz de la razón.

Se trata, pues, de una disciplina filosófica. Y como toda disciplina filosófica, tiene relación con el ser; el ser del cual se trata aquí es el del acto moral, es decir, esta plenitud de perfección (o esta carencia, si se trata de un mal) que es también una plenitud de ser y que hace que un acto sea moralmente bueno.

Siendo una disciplina filosófica, la moral se distingue de los «saberes científicos» en el sentido moderno de este término. Pero se distingue, también, de aquellas disciplinas filosóficas que son solamente especulativas, como ya señalábamos anteriormente. Asimismo, es distinta de la moral teológica, tal como indica la segunda definición y como veremos más adelante.

La filosofía moral engloba la totalidad de la actividad humana. Y en este punto difiere profundamente de la filosofía del arte. El obrar del que la moral se ocupa consiste en el uso libre de nuestras facultades, como ya hemos visto. Por lo tanto, la moral es coextensiva con la actividad humana, en cuanto humana. Por el contrario, el arte, que dirige el ámbito del «hacer», sólo se ocupa de una actividad restringida del hombre. O con mayor exactitud, el ámbito del arte está doblemente limitado con relación al ámbito de que trata la moral y que, en última instancia, está regulado por la virtud de la prudencia. Por una parte, el arte sólo se ocupa, como acabamos de ver, de una parte de nuestra actividad: la actividad productora orientada a la realización de una obra exterior. Por otra parte, estrictamente hablando según la concepción de santo Tomás, el arte sólo perfecciona la inteligencia práctica y, en su vinculación con la existencia práctica, la obra que de ella depende. *Perfectio artis consistit in iudicando* (II-II, 47, 8). Y si implica una cierta rectitud de la voluntad no será «en su propia línea de apetito humano» [12].

Por el contrario, la prudencia y por lo tanto también la moral, abarcan la totalidad de la vida humana. Y si la actividad artística, en su orden propio, no «se ocupa de nuestra vida», si, como tal, cae fuera de la moral, esto no impide que la actividad del artista sea también una actividad del hombre y que, bajo este título, se relacione con la moral.

Pero además, ética y prudencia difieren profundamente. Evidentemente, ambas son conocimientos prácticos, porque ambas se interesan por el ámbito del obrar. Pero entre una y otra existe la misma distinción que entre un conocimiento universal y un conocimiento singular. La primera establece leyes universales, enuncia reglas generales; la segunda es un conocimiento plenamente circunstanciado. Éste presupone la rectitud de la voluntad, aquél puede prescindir de ella. Volveremos sobre ello al estudiar la virtud de la prudencia.

---

12. MARITAIN, *Art et Scolastique*, p. 26. Sobre la diferencia entre el arte y la prudencia, entre el hacer y el obrar, se pueden consultar las excelentes páginas de Maritain en esta obra.

III. Legitimidad de la moral filosófica Teoría de Lévy-Bruhl

Prosiguiendo lo que acabamos de decir, examinaremos la tesis de Lévy-Bruhl acerca de la imposibilidad de una moral normativa. Nuestro fin no será estudiar una moral de tipo científico, en este caso una moral sociológica (sin embargo, aparecerán algunos rasgos característicos de esta posición), sino establecer la legitimidad de una moral filosófica a partir del examen crítico de la teoría de Lévy-Bruhl [13].

La tesis del autor puede enunciarse en los siguientes términos: hay que sustituir la moral teórica, contradictoria en sus términos, por una ciencia positiva de los hechos morales proseguida en una práctica moral o arte racional de modificar el dato moral, fundándose en las leyes teóricas de esta ciencia.

1. *Teoría y práctica, ciencia y arte*

El autor considera que se ha tardado mucho en hacer la distinción entre teoría y práctica, arte y ciencia. La complejidad de los fenómenos, su repercusión afectiva y subjetiva han sido las principales causas de este estado de confusión. La tarea del sabio consistió, pues, y consiste aún en «desubjetivizar» los fenómenos naturales. Este progreso del pensamiento, realizado en importantes sectores (física, biología), apenas ha comenzado en el de la sociología, a la que pertenecen los hechos morales.

¿Qué hay que entender exactamente por «teórico» y «práctico»? «Teórico» designa un conocimiento desinteresado, «práctico» se refiere a los procedimientos operativos. No hay duda de que una «práctica», concedida como un conjunto de procedimientos

13. L. Lévy - Bruhl, *La Morale et la Science des moeurs*. Citamos por la 15.ª edición. Esta obra es objeto exclusivo de nuestro análisis. Las críticas que formulemos se dirigen también sólo a ella. Sería injusto extenderlas sin corrección a las demás obras de Lévy-Bruhl.

y de recetas para modificar una realidad dada, se apoya en un conocimiento teórico previo de esta realidad; pero no es por sí misma un conocimiento ni podría serlo. Por tanto, una ciencia es primeramente teórica, y se convierte después en práctica por las aplicaciones que posibilita. Hablar de ciencia normativa, es decir, de ciencia normativa reguladora, en cuanto teórica, es «confundir en uno solo dos momentos que solamente pueden ser sucesivos» (p. 12).

Se comprenderá que, en estas condiciones, el concepto de ciencia normativa sea contradictorio. La ciencia funda la posibilidad de una acción eficaz; la práctica es la aplicación de una ciencia exacta; ésta depende de aquélla y la sigue, del mismo modo que el éxito de una operación quirúrgica se funda sobre el conocimiento previo de la anatomía y del funcionamiento de los órganos. Hay una diferencia fundamental entre el conocimiento de lo que es y la aplicación de este conocimiento. Confundir las dos operaciones mentales es, en el ámbito de la moral, confundir «el esfuerzo para conocer con el esfuerzo para regular la acción» (p. 12). Y jamás el conocimiento de lo que hay que hacer puede estar contenido en el conocimiento de lo que es.

2. *Imposibilidad de una moral teórica*

Desde este momento queda instruido el proceso de la moral teórica, y juzgada su causa: esta clase de moral es imposible, porque pretendería realizar la contradicción de ser «normativa en cuanto teórica» (p. 12). Si es verdad, como se acaba de decir, que sólo hay ciencia de lo que es, podrá hacerse la teoría de la práctica moral efectiva, pero no se derivará de ella la prescripción, a modo de conclusión contenida en las premisas; no puede hacerse salir el derecho del hecho, la obligación de la realidad, el deber-ser del ser. Y esto por la razón desarrollada anteriormente. ¿A qué se reducen, exactamente, las pretensiones de la moral teórica? No es sino la sistematización de un conjunto de prescripciones prácticas, «formulación exacta de las reglas de un arte» (p. 11). Una sistematización de recetas o de reglas no es una ciencia. La filosofía es

libre de llamar a esto una ciencia teórica; en realidad no lo es. Es inútil distinguir entre moral teórica y moral práctica y hacerse así la ilusión de una ciencia moral; la sola diferencia que hay es el grado superior de «abstracción, de generalidad y de sistematización» de las reglas prácticas (p. 13).

3. *La ciencia de las costumbres y la práctica moral*

A partir de aquí el camino está trazado, por largo que sea de recorrer: habrá que sustituir la ilusión de una moral práctica por la realidad de una ciencia de las costumbres y una *práctica moral* en ella fundada.

La *ciencia de las costumbres* será un estudio de los hechos morales, tratados como una especie de hechos sociales en general. Identidad de *objeto* genérico y de método. Se parte de la única convicción científicamente válida, que existe una «realidad social objetiva, como existe una realidad física objetiva» (p. 24), que la realidad social —y la realidad moral con ella— puede ser tratada como una *naturaleza*, conteniendo la idea de naturaleza las ideas de universalidad, de constancia, de determinismo, de posibilidad de previsión, la de que el aspecto subjetivo de la conciencia moral no es más que el reflejo de la conciencia social. Por tanto, para seguir un método adecuado, tendremos que empezar por forjarnos una *representación objetiva* de los hechos morales. Y la investigación científica deberá referirse al objeto así constituido; se hará un estudio genético de este objeto; se acudirá al método comparativo, a los datos de la historia, porque la conciencia moral en una época dada no es más que la sedimentación de las presiones más remotas de las generaciones pasadas. Se adquirirá, de este modo, un conocimiento a la vez estático y dinámico de la realidad moral, susceptible de captarla tanto en una época dada como en su evolución.

Y al mismo tiempo este conocimiento progresivo y largo desembocará en la instauración de un *arte racional moral* o de una práctica moral entendida, no ya como lo que de hecho se practica, sino como la aplicación a las costumbres y a las instituciones exis-

tentes del «conocimiento de leyes psicológicas y sociológicas, como la mecánica y la medicina utilizan la ciencia de las leyes matemáticas, físicas, químicas y biológicas» (p. 256). Las pretensiones de este arte tienen que ser limitadas, pues la realidad moral es compleja y difícil de conocer. Por lo menos tendrá la certeza de la eficiencia.

4. *Crítica de la concepción de Lévy-Bruhl*

Tal es la teoría de Lévy-Bruhl. Al mismo tiempo que exige de nosotros una crítica, nos obligará a precisar nuestro camino filosófico.

1) Ante todo hay que tener en cuenta que la concepción que el autor tiene de la moral descansa sobre un *epifenomenismo de la ciencia moral.* Así como el epifenomenismo psicológico no ve en la conciencia psicológica más que una especie de fosforescencia de los fenómenos cerebrales, que son los únicos fundamentales, asimismo Lévy-Bruhl no ve en la conciencia moral más que un producto de los fenómenos sociales. Baste como prueba la siguiente frase, fuertemente impregnada de positivismo: «... la ciencia... lejos de reducir el conjunto de la realidad social a la conciencia como a su centro, dará cuenta, por el contrario, de *cada* conciencia moral por el conjunto de la realidad social de la que forma parte esta conciencia y de la que es a la vez una *expresión* y una *función»* (p. 207).

Inútil decir que tal concepción prescinde de lo que constituye la esencia misma de la conciencia moral. La primera tarea de la intención científica auténtica es respetar la originalidad del dato, en este caso la de los valores morales, de los sentimientos *sui generis*, etc. El epifenomenismo de Lévy-Bruhl desconoce esta originalidad y, queriendo aprehender los hechos en su objetividad, los deja de lado, pues la idea que se hace de la experiencia es estrecha. Y ésta será nuestra segunda crítica.

2) En efecto, el error de Lévy-Bruhl es querer reducir toda clase de experiencia al tipo de la experiencia científica, es decir, de la ciencia positiva. Y ciertamente es legítimo que la ciencia coloque al sujeto entre paréntesis. «La ciencia — escribe Alquié —

es constitución de la objetividad por rechazo de la subjetividad» [14].

Pero de esto a pretender que la experiencia científica es la única forma válida, que el método de la ciencia positiva es el único método bueno, hay un abismo. Hay que rechazar esta pretensión de exclusión, pues es infiel a la experiencia y a las posibilidades de la inteligencia. Es desconocer, en nombre de una mala metafísica, el valor del conocimiento filosófico y hacerse incapaz de fundar el valor del conocimiento científico mismo. Pues la *objetivación* tan decantada es un acto del sujeto. No se trata, desde luego, del sujeto empírico, individual, pero la objetivación aparece, desde el lado del sujeto, como un «proyecto» de la conciencia, como el modo de ejercer su presencia en el mundo. Queda, pues, el problema filosófico del valor de la ciencia y de la experiencia científica, problema que la ciencia es incapaz de contestar.

Admitiremos, por tanto, la realidad de una experiencia distinta de la experiencia científica, de una forma de conocimiento distinta del conocimiento positivo. La experiencia tiene distintos niveles de profundidad, y el conocimiento de los valores morales no se sitúa en el mismo plano que el de los fenómenos físicos. Tendremos ocasión de volver sobre ello a propósito del valor moral, pero ya desde este momento hay que subrayar que éste no se deja aprehender como un hecho, que tiene algo de misterio, en el sentido en que Gabriel Marcel emplea esta palabra, es decir, que se presenta como algo que nos engloba y nos supera y que no podría objetivarse en el sentido de Lévy-Bruhl.

3) Añadiremos una tercera crítica que se refiere a la estrechez de concepción que tiene Lévy-Bruhl del conocimiento científico y a su desconocimiento del saber filosófico. El autor sostiene, en efecto, que la divergencia teórica de las morales y su acuerdo en la práctica es una prueba de la inconsistencia de las teorías. «Las doctrinas morales, escribe, difieren por su parte teórica y concuerdan por los preceptos prácticos que enseñan» (p. 35). Por esto teorías tan opuestas como las morales «kantiana, utilitaria, pesimista, positiva, evolucionista, espiritualista, teológica» están de acuerdo acerca de «las reglas directrices de la conducta, los preceptos concretos

14. *L'expérience*.

de la justicia y de la caridad» (p. 37). Y sin embargo, es la teoría la que debe fundamentar la práctica. ¿Pero cómo explicar esta identidad en la práctica y esta divergencia en la teoría?

La explicación es sencilla, piensa Lévy-Bruhl. En el fondo, lejos de depender de la teoría, la práctica moral es anterior e impera sobre las teorías. La relación de la teoría y la práctica queda invertida. «En todo lo demás es necesario haber obtenido primero el saber teórico; las aplicaciones vienen después, por una serie de deducciones más o menos complicadas. En el caso de la moral, por el contrario, la práctica parece independiente de la teoría» (p. 39).

Nos contentaremos con las dos observaciones siguientes. En primer lugar, Lévy-Bruhl empieza por acentuar indebidamente la oposición en el plano teórico y por borrar las diferencias en el plano práctico. Como advierte Deploige, es sorprendente ver las libertades que el autor se toma con la historia de la filosofía. En lo que concierne al acuerdo práctico, una descripción objetiva de los hechos, tal como preconiza el autor, hubiera debido llevarle a afirmar que existen, a pesar de todo, diferencias fundamentales entre las morales, y que las prescripciones que conciernen, por ejemplo, a la conducta sexual no son las mismas en la moral cristiana que en la moral griega; no hay sólo divergencia teórica sobre la cuestión de la justicia entre el marxismo y el cristianismo, sino que se manifiesta también en las reglas prácticas. En cuanto a las divergencias teóricas no hay que acentuarlas hasta negar todo acuerdo. Las doctrinas morales coinciden en ciertas nociones fundamentales o por lo menos en la existencia de ciertos elementos fundamentales de la conciencia moral: nociones del bien y del mal, nociones de obligación y de valor moral, etc. Tampoco se puede concluir, y ésta es nuestra segunda observación, de la divergencia de las teorías y del acuerdo de las reglas prácticas, que todas las teorías son falsas. En buena lógica, sólo se puede afirmar que no son todas verdaderas y que una buena teoría moral es posible, si se admite, por lo menos, el valor del conocimiento filosófico; no es el caso de Lévy-Bruhl y hay que pensar que está equivocado.

Hechas estas observaciones, hay que reconocer a éste el mérito de haber llamado la atención, junto con los investigadores de la

escuela sociológica, sobre la importancia de los factores sociales en la formación de la conciencia moral, de haber obligado a los moralistas a matizar sus informaciones. Pero esto no implica en absoluto la caducidad de los principios morales y de la naturaleza humana en la que se fundan directamente. La relatividad y la variabilidad observadas por la etnografía en el terreno de las reglas morales no destruyen lo bien fundado de los grandes principios fundamentales, sino que atestiguan sencillamente que su conocimiento está sujeto a muchos accidentes y su aplicación concreta a muchos errores.

Pero volvamos a nuestro tema y señalemos rápidamente alguna que otra diferencia entre la concepción tomista y la concepción que Lévy-Bruhl tiene de la moral.

5. *Concepción de Lévy-Bruhl y de santo Tomás*

Nos limitaremos a hacer dos observaciones. La primera concierne a la concepción que se hace Lévy-Bruhl de lo que los escolásticos llaman el objeto formal de la moral. Lévy-Bruhl asigna, en efecto, como objeto a la ciencia de las costumbres «el conjunto de las concepciones, juicios, sentimientos, usos, relativos a los derechos y deberes respectivos de los hombres entre sí, reconocidos y generalmente respetados, en un período y en una civilización dadas» (p. 101). La definición es demasiado estrecha, porque no hace alusión a los deberes individuales. Pero, sobre todo, queda bien claro que se trata pura y simplemente de hechos sociales (ibíd.). La cosa no sería grave si Lévy-Bruhl se contentase con ser sociólogo; en efecto, puede hacerse un estudio sociológico de las costumbres, para establecer, por ejemplo, cuáles son las concepciones vigentes, las prácticas reales en una sociedad dada. Estudio puramente positivo. Pero, como hemos visto, la posición de Lévy-Bruhl va más lejos: excluye la posibilidad de una filosofía moral que reduce, como teoría, a no ser más que un estudio positivo de la práctica moral.

Según santo Tomás, por el contrario, el objeto formal de la moral está constituido por los actos humanos en su relación con el fin del hombre. La oposición entre ambas doctrinas salta a la

vista. Ante todo, lo que sitúa un acto en la categoría de los actos morales, según santo Tomás, es que procede de una voluntad deliberada; es, pues, en primer lugar, porque pertenece verdaderamente al hombre y que éste tiene la responsabilidad objetiva del mismo. Además —y las dos cosas están vinculadas— porque este acto está orientado hacia cierto fin y hacia ciertos valores. Esto significa que el acto humano es en primer lugar un acto de la persona, del agente humano considerado en su individualidad más concreta, la cual se expresa en esta decisión que sólo pertenece a él. La relación del acto con el sujeto tiene, pues, la mayor importancia. Es imposible ponerla entre paréntesis. Una conducta humana entra en la zona de la moralidad, no porque sea la expresión de un tabú, de una institución, de una costumbre, sino porque está «enraizada en mi libertad personal... La experiencia de mi universo de decisión y de responsabilidad es como una roca sobre la cual la teoría sociológica se estrella: hecho primario, dato irreductible de la experiencia moral sin el cual ninguna moral puede construirse» [15]. Y Maritain, de quien hemos cogido esta cita, señala con razón que el sentimiento de obligación, lejos de ser en nosotros el producto de la presión social, autoriza la presión social y los sentimientos colectivos «a penetrar en el campo interno de la moralidad; pueden adoptar la forma de un deber en la conciencia individual, porque la presión social y los sentimientos colectivos son, por así decir, captados por este determinismo preexistente de la obligación moral» [16].

Por otra parte, y ésta será nuestra segunda advertencia, santo Tomás admite que la inteligencia puede prescribir: en efecto, puede saber cuál es el fin del hombre. Entre la naturaleza del hombre y su fin supremo no hay oposición; en cierto sentido su fin no es otra cosa que el cumplimiento de su naturaleza. Por tanto, según santo Tomás, existe un conjunto de finalidades subordinadas al fin último que el conocimiento permite distinguir y que se imponen al hombre como valores que hay que realizar. Naturaleza y finalidad humanas no se elaboran *in abstracto*, como cree Lévy-Bruhl, ni por un análisis del hombre considerado en su individualidad cerra-

---

15. MARITAIN, *Neuf leçons*, p. 13.
16. O.c., p. 14.

da, sino que es el hombre concretamente considerado, en sus condiciones reales de existencia y de acción, en su dependencia de los factores biológicos, intelectuales, psicológicos, sociales, históricos, lo que se trata de conocer. Con el vivo sentimiento que santo Tomás posee de la unidad viva del compuesto humano y con su realismo atento a los hechos, escribe acerca del problema moral: ... *Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae, quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, id est de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines Politicarum, et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium quia ita est. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem; puta concupiscientiae per abstinentiam superantur (In I Eth.*, lect. 4, n.° 53).

Resumiendo y volviendo a nuestro tema, una moral teórica es imposible, si tenemos de la inteligencia y de la ciencia la idea estrecha de Lévy-Bruhl. Pero si, contrariamente al pensamiento de Lévy-Bruhl, la razón puede buscar también los fundamentos del ser y de la acción, conocer las razones de ser, los principios y los fines, en una palabra, si es captadora de ser, entonces puede también conocer para dirigir, saber para prescribir y dictar.

En el fondo, Lévy-Bruhl obedece a dos razones cuando rechaza las morales teóricas. Por una parte, rechaza la concepción kantiana de un imperativo categórico, que separa de la experiencia, y con ella, pero abusivamente, rechaza todas las formas de moral teórica o filosófica. Y esto, a su vez, se explica — segunda razón — por la actitud positivista que sólo concede valor a la observación y a la explicación de los hechos.

IV. Filosofía moral y teología

1. *La posición de Maritain*

De las dos definiciines de la moral que dábamos anteriormente (p. 24), la segunda (ciencia normativa de los actos humanos a la

luz de la razón) nos permitirá abordar el problema de las relaciones y de la distinción entre la filosofía moral y la teología moral. Ambas estudian el obrar humano en sus relaciones con los fines del hombre; pero la primera lo hace a la luz de la razón dejada a sus propias fuerzas; la segunda, a la luz de la revelación.

Esta distinción no bastaría. En efecto, surge el problema que Maritain señaló en dos obras relativamente antiguas [17] y sobre el cual ha insistido otras veces [18].

El problema puede plantearse en los siguientes términos. La filosofía moral se propone estudiar el obrar humano en su dinamismo y en su relación con el fin último del hombre. Este fin último es, en la condición concreta del hombre, un fin *sobrenatural*, mientras que la filosofía moral, como ejercicio natural de la razón, conoce otro fin último. Desde este momento, si quiere ser una ciencia *auténtica*, orgánica y completa, conforme a su objeto, debe tener en cuenta las condiciones existenciales en las cuales se desarrolla la vida humana y que son las de una naturaleza herida por el pecado original, así como deberá prestar atención también al único fin real del hombre, a saber, la visión amorosa de Dios. Ignorar estas condiciones concretas y este fin efectivo, significa para la filosofía moral no ser *proporcionada a su objeto*. Así pues, la filosofía debe considerar necesariamente las aportaciones procedentes de la teología, a la cual está sometida. Sólo así podrá constituirse una filosofía moral auténtica, que Maritain llama *filosofía moral adecuadamente considerada*.

Subalterna a la teología, la filosofía moral recibe de ella sus *principios*, y ya se sabe que los principios, en el caso de una ciencia práctica, se extraen de la consideración de los *fines*. Por tanto, la teología sobrenatural precede a la filosofía moral adecuadamente considerada, al proporcionarle el fin efectivo del obrar humano o fin *de facto* sobrenatural.

Esta subalternación no borra su diferencia. La filosofía moral no se convierte en una ciencia teológica: sigue siendo una ciencia

---

17. *De la philosophie chrétienne*, París 1933. *Science et sagesse*, París 1935; traducción castellana, *Ciencia y filosofía*, Taurus, Madrid.
18. Especialmente, *Neuf leçons*, París 1951. *Sur l'éthique de Bergson*, en «Rev. mét. et mor.», 1959, n.º 2.

«*formalmente* filosófica»[19]. Es que, por ambas partes, el «determinante formal del objeto como objeto» es diferente. En el caso de la teología está formado por el *lumen divinae revelationis (P.C.*, p. 115); para la filosofía moral, es «lo ordenable o regulable por la razón humana (convenientemente completada)» lo que constituye el «último determinante formal» *(P.C.*, p. 117). Por otra parte, la teología resuelve sus propios principios en la ciencia de los bienaventurados y en definitiva en la ciencia increada, mientras que la filosofía moral está «orientada hacia la evidencia natural y terrena y en esta evidencia convenientemente completada tiene que resolver y resuelve sus conclusiones» *(P.C.*, p. 145-146).

2. *Examen crítico*

La toma de posición de Maritain y la distinción que establece entre la ética natural (apelando a las solas luces de la razón) y la filosofía moral adecuadamente considerada son quizá debidas a una influencia de Bergson[20]. En todo caso, proceden de la preocupación que tiene el autor de fundamentar la reflexión del moralista sobre los problemas de la existencia concreta, de considerar al hombre en sus condiciones históricas reales y de dar, en filosofía, respuestas concretamente válidas a preguntas concretas. Lo cual sería impracticable, cree Maritain, sin tener en cuenta la incidencia histórica de la revelación; de otro modo, la filosofía moral sería la ciencia del hombre considerado en el estado de «naturaleza pura», cuando el hombre es un ser «caído y rescatado» *(P.C.*, p. 70).

La concepción de Maritain despertó pronto fuertes críticas. Así, por ejemplo, el padre Deman escribía que la noción de «razón natural convenientemente completada no resiste a un análisis». Entre las críticas dirigidas al autor, vamos a señalar las dos siguientes. Ante todo se ha acusado a Maritain de haber caído en una abstracción cuando pretende que la filosofía moral simplemente natural considera al hombre *in ordine naturae purae*. Es dudoso que la moral de Aristóteles sea esta «ciencia práctica de la conducta

19. *De la philosophie chrétienne* (P.C.), p. 142.
20. Cf. «Rev. Mét. Mor.», referencia supra.

humana en el estado de naturaleza», como Maritain cree que es (*P.C.*, p. 106). Pues, en último término, lo que Aristóteles observó es al hombre concreto con sus debilidades, su experiencia titubeante, sus errores. Y si esta moral es incompleta, no significa, sin embargo, que sea falsa; si las virtudes que propone son imperfectas, esto no prueba que no sean verdaderas virtudes. «El hombre hipotético inventado por los teólogos, escribe monseñor Van Steenberghen, no ha preocupado nunca a los filósofos, y la naturaleza humana que estudian no ha sido jamás ni ha podido ser otra cosa que la que tenían ante los ojos: la *naturaleza* del hombre *concreto, frágil y mortal* que todos conocemos»[21].

Además, señalan, el concepto de filosofía moral adecuadamente considerado, ¿preserva verdaderamente la distinción entre la filosofía moral y la teología? Desde el momento en que la filosofía moral recibe sus principios (aunque sólo sea parcialmente) de la teología, ¿no pierde su especificidad? Sin duda, el autor afirma que el objeto últimamente formal de la teología es lo divinamente revelable; el de la filosofía moral es lo ordenable por la razón. Sólo que Maritain añade: lo que es regulable por la razón *convenientemente completada*. Y nada impide que este complemento sea recibido de la teología y que sea creído por el filósofo, el cual desde este momento no es ya filósofo, sino teólogo. «Toda elaboración — añade monseñor Van Steenberghen — en la cual el dato revelado interviene formalmente como fuente de conocimiento, pertenece, por definición, a la teología. Precisamente, la teología se distingue de todas las conciencias propiamente humanas por el hecho de acudir a una luz distinta a la de la razón» (ibíd., p. 549).

3. *Diferencias entre teología moral y filosofía moral Sus relaciones*

Resumiendo, nos vemos obligados a afirmar que la filosofía moral y la teología moral se distinguen principalmente por la diferencia de los *fines* que persiguen, de los *principios* de conocimiento

21. «Rev. Néosc. de philosophie», 1933, p. 546, nota 7.

que utilizan, de las *motivaciones* que ponen en obra. El fin perseguido por la ética natural está constituido, como veremos más adelante, por la perfección y la felicidad naturales del hombre; el de la teología moral, por el de la bienaventuranza sobrenatural. Los principios de conocimiento son respectivamente, como ya hemos tenido ocasión de decir, la razón en su ejercicio natural; la razón también, pero iluminada por la luz de la revelación. En cuanto a las motivaciones, la ética filosófica irá a buscarlas en el desarrollo de la persona obtenido por la práctica de las virtudes adquiridas, en el advenimiento de una sociedad fundada sobre la justicia y la amistad cívica; la moral teológica pedirá su inspiración a motivaciones más altas y especialmente a la imitación del ejemplo viviente de Dios hecho hombre, y encontrará su fuerza en la presencia viva del espíritu santificador.

Estas consideraciones indican ya que la moral filosófica tiene sus límites y sugiere los servicios recíprocos que pueden prestarse la ética natural y la moral sobrenatural. Es inútil insistir sobre los límites de la ética filosófica: los análisis de Maritain que hemos recordado al exponer su tesis, nos los han mostrado suficientemente. Nos limitaremos a señalar que la ética filosófica debe permanecer incompleta y debe tomar conciencia de su imperfección por medio de su confrontación con las exigencias de la otra moral y con el análisis del dinamismo que anima en el fondo la voluntad humana; la moral filosófica pide acabar en la segunda, así como la naturaleza humana encuentra su perfección suprema en la gracia que la eleva sin destruirla. Una ética puramente filosófica traicionaría su verdadera naturaleza si cerrase el círculo sobre sí misma haciendo imposible, por sus pretensiones de suficiencia, la formación de una moral teológica. Pero puede pensarse, con el padre Septillanges, que «la impotencia de la moral natural para cerrar el ciclo del destino» se demuestra racionalmente [22].

En estas condiciones se comprenderá, en primer lugar, que la teología pueda aportar a la moral filosófica un suplemento de información y de verdades que, aunque son propias de esta última, no pueden ser adquiridas y elaboradas, en el estado concreto de la

22. *La Béatitude* (Suma teológica), éd. Rev. Jeunes, p. 278.

razón humana, sin el riesgo de caer en graves errores (por ejemplo, las nociones de persona humana, la verdadera concepción de las relaciones entre el Estado y el hombre, la indisolubilidad del matrimonio, etc.). En cuanto a los servicios que la moral teológica puede esperar de la ética filosófica, son numerosos. Señalaremos sencillamente que el moralista filósofo proporciona al teólogo los «instrumentos nocionales indispensables» [23], que tiene que elaborar, ya sea por su cuenta, ya sea al interior mismo de la teología, los datos de los nuevos problemas que la evolución de la sociedad propone a la reflexión humana y que la teología deberá esclarecer desde su punto de vista y a la luz de la revelación y de sus principios. La solución teológica del problema no suprimirá la solución filosófica; no hay dos verdades, aunque los puntos de vista sean distintos y la teología considera el obrar humano a una luz superior.

V. División de la ética

La moral, decíamos, es la ciencia normativa de la conducta humana. Esta definición va a dirigir nuestro plan. Empezaremos por una *descripción fenomenológica de la conducta humana:* considerada en su fuente, la conducta humana procede de una *voluntad deliberada* y lleva así las señales del espíritu del que ha nacido, pues es a la vez razón y voluntad. Pero el acto humano conserva también las señales de su *enraizamiento orgánico y psicológico:* llevado por el dinamismo de las tendencias (instintos, inclinaciones, etc.), penetrado por la afectividad de las *emociones y sentimientos* («pasiones»), está estructurado además por el *carácter* y condicionado por la *historia* del individuo, pues tiene un pasado cuyas líneas más sobresalientes están inscritas en los *hábitos.* Condicionamiento individual, por consiguiente, pero también condicionamiento *social:* si no es el producto necesario de las fuerzas biopsíquicas, el acto libre no es tampoco el simple epifenómeno de los hechos sociales;

23. Maritain, *Science et Sagesse,* p. 275. Trad. castellana, *Ciencia y filosofía,* Taurus, Madrid.

se sitúa en el punto de convergencia de estas diversas influencias y encarna, motivándose, valores cuyo nacimiento y desarrollo están, en gran parte, determinados (no exigidos) por el ambiente social.

Tales son las condiciones esenciales, individuales y sociales de la conducta humana, el terreno que hay que cultivar, la «materia» u «objeto material» que el *valor moral* debe informar. Surgido de una libertad orientada, el acto humano es también un acto *orientado*. Siendo libre, el hombre debe determinar libremente el *sentido de su destino*, realizar con conocimiento de causa su vocación de hombre, no por una creación absoluta, sino por el descubrimiento y la encarnación de valores que le superan. Su esfuerzo moral consistirá en realizarse superándose; su divisa podría ser: «devienes lo que eres».

Pero esta valorización no se hace por el compromiso de una libertad que rebota sobre el dato y la situación del momento en una dialéctica hostigante de superación, eligiendo cada vez de nuevo y haciendo opciones; se inscribe en la facilitación de la *virtud*.

Por tanto, en nuestro tratado distinguiremos tres partes:

1) La primera estudiará el acto moral en su *ser psicológico* y en su *condicionamiento* a la vez *psíquico* y *social*. Determinará las influencias que favorecen o entorpecen la eclosión y el florecimiento de un acto que sólo es moral porque es, en primer lugar, libre: voluntad y libertad, condicionamiento biopsicológico, condicionamiento sociológico del acto humano, obstáculos a la libertad, etc., constituirán el objeto de esta primera parte.

2) La segunda parte estudiará el elemento *valorizador* de la conducta humana: valor en general, valor moral, sentido de la existencia humana y fin último, valor moral y razón, norma y ley, obligación moral y conciencia moral.

3) La tercera parte estará consagrada a las *virtudes morales:* virtud moral en general, virtudes cardinales.

A lo largo de este estudio hallaremos teorías que tendremos que presentar y que discutir. Sin embargo, reservaremos un lugar más importante a la exposición de las teorías en la segunda parte de este curso, por razones que se darán oportunamente.

Primera parte

EL ACTO HUMANO EN SU SER Y EN SU CONDICIONAMIENTO PSICOLÓGICOS

Capítulo primero

EL ACTO HUMANO EN SU SER PSICOLÓGICO

I. Voluntad y libertad

La naturaleza de la voluntad, la estructura del acto voluntario, la existencia y la esencia del acto libre no entran directamente en el campo de la moral. Su estudio pertenece a la psicología. Pero, procediendo el acto moral de una voluntad deliberada, es del mayor interés recordar ciertos puntos doctrinales. Tanto más que la demostración de la libertad no muestra solamente que somos libres, sino también *por qué* y *cómo* lo somos: escrutando la naturaleza de la libertad, buscando cuál es la esencia de la voluntad, tocamos problemas fundamentales de la ética. En cuanto a la cuestión de la estructura del acto voluntario, su importancia no es menor, si se considera que su comprensión condiciona la del tratado de las virtudes. Vamos a considerar rápidamente estos temas de la psicología racional.

1. *Voluntad y bien*

Empecemos por señalar la naturaleza de la voluntad. La voluntad es el *apetito de la razón (Voluntas est appetitus rationis)*. Esto significa:

a) Que es del orden de la *tendencia*. Ésta no es otra cosa que la inclinación del ser hacia su perfección, en la misma línea de su esencia, de sus determinaciones ontológicas, de su «forma» (forma-principio determinante): *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* (I, 80, 1). (Toda forma es principio de tendencias.) Por tanto, la voluntad tiene de común con las otras especies de tendencias el

ser una inclinación cuya orientación se define por su estructura ontológica.

b) La voluntad es una tendencia *iluminada.* Y bajo este aspecto se parece al *apetito sensible.* Ambos, a diferencia del apetito natural de los seres privados de conocimiento, sólo se ejercen en función de un conocimiento, sensible en un caso, intelectual en el otro. El elemento determinante, la forma, principio de inclinación, que pone en marcha el movimiento del apetito, es, en los dos casos, el *objeto conocido:* hacia él *tiende* el animal por el apetito sensible y el hombre por su voluntad.

c) Además —y con ello se distingue del apetito sensible—, la voluntad es una tendencia iluminada por la *inteligencia (appetitus rationis),* que aprehende el bien *sub ratione boni.* El apetito sensible, por el contrario, no es nunca otra cosa que la orientación hacia un bien particular aprehendido por el conocimiento sensible. Pues el principio que hay que recordar es que cada clase de apetito es función de la clase de conocimiento. *Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur* (I, 64, 2).

d) Por consiguiente, la voluntad, apetito racional, tiene la misma amplitud que la inteligencia. En efecto, así como el objeto extensivo de la inteligencia es el ser tomado en toda su extensión analógica, así también el objeto de la voluntad será el bien considerado en su universalidad. Por tanto, a la apertura trascendental de la inteligencia en la línea de la verdad, corresponde la apertura trascendental de la voluntad en la línea del bien. *Est... eius (= voluntatis) obiectum bonum universale, sicut intellectus obiectum est ens universale* (I, 105, 4). Lo que define, pues, a la voluntad es su tendencia hacia el bien tomado en toda su extensión. Este impulso la constituye.

2. *Naturaleza y voluntad*

Tocamos con ello un segundo aspecto de la voluntad. En efecto, se comprenderá que las nociones de voluntad y de naturaleza no son contradictorias. El término naturaleza es sinónimo de esencia, considerada en este caso como principio de desarrollo del ser, como fuente de su actividad. Ahora bien, toda naturaleza posee una cierta

estructura y ésta a su vez forma el marco que orienta necesariamente su obrar en un sentido determinado. Si consideramos entonces la voluntad, vemos que es, como cualquier otra cosa, una cierta naturaleza. Y como tal tiene una orientación necesaria. En otros términos, la voluntad es una potencia y, como toda potencia, se define por su objeto propio. Este objeto es el bien universal. Es, pues, esta inclinación natural y necesaria la que la constituye como voluntad. *Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum; naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni (De Ver.*, 22, 5). Véase, además, el texto siguiente: *Principium voluntariorum motuum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit* (I-II, 10, 1). Hay que distinguir, pues, en la misma voluntad, entre una inclinación natural y necesaria —y es la *voluntas ut natura*— y una inclinación electiva y libre —y es la *voluntas ut libera.*

3. *Voluntad y libertad*

La libertad, como libre albedrío, está dirigida precisamente por la *voluntas ut natura.* El impulso de ésta hace posible la elección de aquélla. Efectivamente, la libertad se funda en la desproporción que existe entre la amplitud trascendental de su objeto propio, el *bonum in communi*, y la finitud de los bienes particulares que son los objetos de su experiencia presente, entre la extensión casi infinita de su poder primitivo y la limitación de sus voliciones segundas. Las condiciones de existencia del hombre son tales que los bienes de que tiene experiencia son siempre bienes limitados, que no se identifican con el bien. Esta limitación lleva consigo la *indeterminación* de la voluntad ante todos los bienes particulares. Para ninguno de ellos la conexión con el bien aparece como necesaria. Esta conexión puede ser deducida, no es intuida. Por esto la voluntad, cuando se halla ante estas particularizaciones del bien, debe romper

esta indeterminación y *determinarse* por sí misma; la libertad es precisamente este poder de autodeterminación. Así pues, la libertad se funda en el dinamismo fundamental que la orienta hacia el bien supremo.

En relación con este bien la elección no es posible. Si el hombre pudiera tener la experiencia del bien supremo *no habría ya libertad de elección.* ¿Habría que concluir, en este caso, que toda libertad es abolida? ¿Acaso no sería preferible hablar de una promoción de la libertad de elección? Lo vamos a ver mejor dentro de poco.

Señalemos aún que la libertad como *libertas arbitrii,* sólo es posible porque tiene sus *raíces* en la razón. Pues la razón es capaz de aprehender el bien como universal *sub ratione boni* y los bienes particulares como particulares. Es, pues, ella la que mide la distancia entre éstos y aquél. El hecho de ser determinada la voluntad por el bien considerado universalmente y de permanecer indeterminada ante los bienes particulares, tiene su raíz en la razón: *totics libertatis radix est in ratione constituta (De Ver.,* 24, 2).

Demos un paso más e intentemos definir en qué consiste el *acto de libertad.* ¿Cómo vencer esta indeterminación de la que acabamos de hablar? ¿Cómo *una* razón de obrar puede convertirse en *la* razón de obrar? Contestaremos brevemente diciendo que la voluntad, apetito racional, se determina motivándose, es decir, *asumiendo sus razones de obrar.* En otros términos, en la unidad viva del sujeto humano, inteligencia y voluntad se implican la una a la otra y se condicionan recíprocamente. Determinarme es *decidirme con conocimiento de causa,* es a la vez querer y saber, más exactamente es querer que tal razón se convierta en mi razón de obrar, que este juicio práctico sea, en el conjunto de los juicios que forman la deliberación, *el último juicio práctico.* Y sin duda, el último juicio práctico, en cuanto juicio, es un acto de la inteligencia, pero sólo es último porque yo quiero que sea así. En la indeterminación en que los bienes particulares dejan a la voluntad, ninguno de los motivos considerados en sí mismos y presentados por la razón puede convertirse en determinante, si la voluntad no echa sobre la indeterminación del objeto particular la sobredeterminación de su objeto adecuado.

El acto libre consiste, pues, en un cierto dominio del juicio. Es, según la feliz expresión del padre Sertillanges, *un acto de juicio querido o un acto de querer juzgado*. Esta última parte de la fórmula es la mejor, y coincide con la de santo Tomás. La decisión, escribe recogiendo los términos de Aristóteles, es o bien un *intellectus appetitivus*, o bien un *appetitus intellectivus; et hoc verius est*, añade... *Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus* (*In VI Eth.*, lect. 2, n.º 1136).

La libertad no es, por tanto, esta fuerza adicional de que habla William James, especie de sobrecarga irracional que rompe el equilibrio o la impotencia de las razones añadiéndoles el peso determinante que hace inclinar el platillo de la balanza; ni el impulso necesitante de las pulsiones del instinto, o de los deseos de la sensibilidad, como quería Condillac; ni el imperialismo de la idea del entendimiento, como pensaba Spinoza.

Añadamos, para evitar cualquier error, que la indeterminación de la voluntad frente a los bienes particulares no es *indiferencia*. La atracción fundamental y primera hacia el bien universal explica la atracción derivada y segunda hacia el bien particular, y si los bienes particulares suscitan la elección de la voluntad y fijan su impulso es porque son una forma del bien.

4. *Libre albedrío y libertad de perfección*

Afirmando la existencia del libre albedrío no se ha dicho todo. Pues el libre albedrío no es más que un principio; le es dado al hombre para su *liberación*. Y esto en los dos sentidos de la palabra «liberación». Pues liberarse es siempre al mismo tiempo y por el mismo esfuerzo deshacerse de las cadenas y alcanzar el espacio espiritual.

Así pues, habrá que distinguir entre libertad como libre albedrío y libertad como liberación o libertad de perfección. Hemos tratado ya suficientemente de la primera. En cuanto a la segunda es menos algo dado que una conquista, está menos al principio de la existencia que a su término, puesto que consiste en desligar los vínculos que la vida tiende a anudar constantemente, y la total apertura

o, por lo menos, la apertura cada vez mayor del espíritu a los valores y a la plenitud del ser.

Esta liberación implica, pues, en primer lugar una serie de *rupturas*. Ruptura con la solicitación de los movimientos «pasionales» y las llamadas del instinto; ruptura con el sueño de los hábitos y su automatismo; ruptura con el deslizamiento hacia la pereza espiritual; ruptura con el orgullo del espíritu y la tentación de autosuficiencia, tan peligrosa como sutil; ruptura, finalmente, con la oscuridad de la inteligencia, a cuyas tinieblas se recurre con demasiada facilidad para excusar los desmayos de la voluntad.

Pero esta liberación, si es ruptura, es también acceso a la unidad laboriosamente edificada de mi persona, es también una acogida del bien para que me invada con su perfección expansiva y, abriéndome a él, me abra al mismo tiempo a los demás. En esto consiste el sentido positivo que hay que reconocer a las elecciones de la libertad militante y falible que es el libre albedrío. Su razón de ser consiste en superarse en la espontaneidad de una voluntad que ha readquirido el sentido de su impulso profundo. Es lo mismo que afirmar que la *persona* está en el centro de la vida moral. Pues liberarme es, como acabamos de decir, edificar laboriosamente la *unidad* moral y espiritual de un ser, que con la dualidad de las tendencias y de los apetitos corre el riesgo de arrastrar al sujeto a una disgregación y a una pérdida de sí mismo. Precisamente corresponde a la persona superar esta dualidad, edificar esta armonía interior. La persona es, en efecto, un centro activo que «ejerce a la vez el *esse* sustancial que le es propio, y los diversos *esse* accidentales propios de las operaciones que produce por medio de sus potencias o facultades» [1]: siendo una totalidad autónoma se posee a sí mismo, originariamente y en el plano ontológico; le corresponde, en virtud de esta posesión metafísica de sí mismo, consolidar o disolver la unidad espiritual o moral que está llamado a construir; utilizar, si así puede decirse, el libre albedrío, en el sentido de las aspiraciones profundas de un ser que posee la llave de su destino o, por el contrario, trabajar contra su verdadera vocación. De este modo la persona está al principio y al término de la existencia moral. Al principio,

1. Maritain, *Les Degrés du savoir*, p. 865.

porque es la realidad ontológica que fundamenta la posibilidad de una acción autónoma; al término porque, considerada con relación a su vocación, la persona metafísica sólo es aún una promesa que tendrá la plenitud de una existencia ejercida y de actividades desplegadas en el sentido de los valores.

Se ve, por tanto, que la libertad de elección no basta. Sólo se me da, como decíamos hace un instante, para liberarme. Y liberarme es, en definitiva, abrir la indigencia de mi persona a la actividad fecundante del ser. Nada sería más opuesto a la verdadera significación del libre albedrío que convertirlo, como hace Gide, en una inútil tentativa de acto puramente gratuito y rehusar el compromiso bajo el falso pretexto de que la elección limita las posibilidades de la existencia y que la opción es también exclusión. El acto gratuito sería libre, realizado «como juego», sin motivo, y en este sentido, «desinteresadamente». El acto libre se identificaría con el acto sincero y la sinceridad se reduciría a la expresión espontánea de las posibilidades de que soy portador, sin distinción del bien y del mal. Ser libre, para el hombre, sería poder, sin imposición de ninguna clase, «realizarse en su desemejanza».

Pero debajo de la verdad que contiene esta tesis se esconde en realidad el desconocimiento más total de la verdadera naturaleza de la libertad. La doctrina de Gide desemboca en la pérdida del ser, en la pérdida acelerada de una unidad ya naturalmente amenazada y que la actividad moral se propone, precisamente, sellar y consolidar. Opone el abandono a la nada. Al consentimiento al ser que implica en su dinamismo la libertad-liberación, opone el abandono a la nada; a la seriedad del compromiso auténtico, la futilidad de la búsqueda individualista. La verdadera libertad, lejos de perder y de excluir cuando elige, se enriquece. O mejor, hay muchas renuncias; por esto hemos hablado de rupturas. Pero la renuncia del acto libre no es más que el signo negativo de una profundización interior y el camino de acceso, doloroso a veces, al mundo de los valores. El enriquecimiento personal, espiritual y moral, no es del orden del espacio y de la dispersión; está en la posesión de sí mismo. En cierto sentido, los valores excluidos son hallados de nuevo, tanto si la renuncia es definitiva (la elección de la vocación sacerdotal o religiosa me cierra el acceso a los valores positivos del matrimo-

nio), como si estos valores son tomados de nuevo y asumidos, pero en este caso sometidos a las exigencias superiores de la persona humana. Pues no se trata tanto de recorrer la extensión inagotable de posibilidades humanas como de hacerles expresar la belleza de una profunda unidad personal. Suprimido el instinto, rechazado el placer, excluida la injusticia, vencido el egoísmo, fructifican en riquezas espirituales: lo que se niega al mal se gana para el bien. El hombre es el animal que es capaz de «espiritualizar» sus instintos, de modificar el impulso de su sensibilidad.

Liberum arbitrium, escribe santo Tomás, *non eodem modo se habet ad bonum et ad malum: nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus* (III, 34, 3 ad 1). Texto precioso por su misma concisión, pues afirma que, para el libre albedrío, el poder de escoger el bien es esencial; esto es lo que lo define; que de hecho sea para el hombre el poder de hacer el bien o el mal, es un defecto. La libertad tiene, pues, un sentido, y este sentido es su orientación esencial hacia el bien.

II. Estructura del acto voluntario

La tarea llevada a cabo hasta este momento quedaría incompleta sin una descripción del acto humano considerado en su estructura. Pues la elección es un momento que importa situar. Más adelante tendremos que tratar de las virtudes; ahora bien, una descripción de las virtudes es imposible sin una referencia a este escalonamiento de los diferentes momentos de este acto.

El acto humano es el que proviene de una voluntad deliberada. Hacer su análisis consistirá especialmente en señalar la mutua influencia de la inteligencia y de la voluntad durante su elaboración. Tendremos, pues, una serie de momentos que pertenecen a la inteligencia y otra serie de momentos que pertenecen a la voluntad. Daremos, en primer lugar, sin modificación sustancial, el cuadro de los actos parciales que forman el acto humano completo tal como se halla en el *Dictionnaire de théologie catholique*.

Actos de inteligencia	Actos de voluntad
A) *Actos relativos al fin o fase de la intención*	
1. Se ve el bien: *simple aprehensión.*	2. Se le quiere *(appetitus inefficax boni propositi). Simple querer.*
3. Se juzga racionalmente qué debe ser buscado (el objeto es posible y bueno para mí).	4. Se quiere alcanzarlo *(actus quo voluntas tendit in obiectum ut assequibile).* Es la *intención* (con el querer implícito de los medios).
B) *Actos relativos a los medios o fase de elección*	
5. Se buscan los medios de alcanzarlo. *Deliberación* (primera parte).	6. Aceptamos los medios hallados. *Consentimiento.*
7. Se juzga cuál es el medio más adecuado para alcanzar el fin. Juicio práctico-práctico que cierra la deliberación (segunda parte).	8. *Elección:* se escoge el medio.
C) *Actos relativos a la ejecución o fase de ejecución*	
9. *Imperium. Nihil est aliud quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum* (I-II, 17, 5).	10. *Usus activus.* La voluntad aplica al acto las potencias operativas.
11. *Usus passivus:* la ejecución por las diferentes facultades, bajo la influencia de la voluntad, de los actos imperados.	12. *Goce.*

Observaciones sobre este análisis del acto humano[2]

1.° No dejarse engañar por esta desmembración del acto humano.

2. El análisis del acto humano se encontrará en la *Suma teológica* I-II, 8-17. Para el cuadro de los actos humanos, cf. *D.T.C.*, I, art. *Acte humain*, del padre Gardeil. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 26. Verneaux, *Filosofía del hombre*, p. 152-155. Para una discusión del cuadro de Gardeil, cf. O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 65 ss; y Pinckaers, «Rev. thom.», 1955, n.° 2, p. 393-412.

A) Este análisis da la impresión de una *fragmentación* voluntaria y de una multiplicación indebida de los momentos del acto humano. Impresión que queda acentuada por el carácter abstracto de este análisis y la separación tan absoluta de los actos de la inteligencia, por un lado, y los de la voluntad, por otro. Además, en ningún momento, excepto en el onceavo, el del *usus passivus*, vemos la intervención de otras instancias que las de la inteligencia y de la voluntad, cuando hay una espontaneidad corporal que precede, espera y solicita el consentimiento de la voluntad, una vida afectiva en constante reacción recíproca con el apetito racional. Todo sucede como si se analizara el acto humano como un químico lo haría con un cuerpo químicamente puro.

B) Sin embargo, para apreciar el valor de este análisis, hay que recordar que:

a) Esta pureza casi química del acto y de sus diferentes momentos es necesaria. Sea cual sea la importancia de la sensibilidad y de la motricidad corporal, ya como antecedentes, ya como consiguientes, el acto humano es precisamente humano por la interferencia de la inteligencia y de la voluntad. Por tanto, conviene concentrar todo el esfuerzo de análisis sobre esta reciprocidad de influencia de las dos facultades espirituales.

b) A la disgregación que necesariamente opera el análisis hay que oponerle la *unidad concreta* del acto. Esta unidad es la de un movimiento y tiene su origen en la unidad del *término* y del *fin* hacia el cual tiende este movimiento. La real diversidad de los momentos o de los actos que integran el acto humano total está atravesada por la unidad dialéctica que los empuja hacia un fin presente desde el principio en forma «intencional».

c) No debe asombrarnos la división bipartita de los actos, ni considerarla como arbitraria y disgregadora; basta recordar lo que ya se ha dicho sobre la causalidad recíproca de la inteligencia y de la voluntad. No se trata de una partición cronológica; o mejor, no se trata necesariamente de una repartición cronológica. Se procede a esta anatomía del acto humano para hacer comprender mejor su unidad viva y funcional. Y ésa consiste en la presencia mutua de la inteligencia y la voluntad. De este modo el *imperium* es sin duda un acto de la razón, como se ha dicho, pero un acto de la razón en

el cual persiste el movimiento de la voluntad, el de la intención y de la decisión y, más fundamentalmente, el de la simple volición. Y a su vez, intención y decisión implican un acto de la razón.

2.° En cuanto al libre albedrío se identifica bien con el momento de la decisión. *(Liberum arbitrium) nominat... eam (= voluntatem) non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere (De Ver.,* 24, 7). (El término libre albedrío no designa a la voluntad pura y simplemente, sino uno de sus actos, a saber, la decisión.) Sin embargo, sigue siendo verdad que la libertad está presente a lo largo de todo el proceso, como un polo de atracción de los actos que convergen hacia ella, de difusión de los actos que emanan de ella y la siguen. Verdaderamente es aquí donde la fuerza de atracción, ejercida por el fin último y el bien absoluto sobre la voluntad, atrae en su campo los fines intermedios y los bienes relativos.

3.° Señalemos aún, para terminar:

a) Que la totalidad de los actos descritos no está siempre presente. La actividad puede ser suspendida en el camino: la decisión puede fracasar, etc. Cuando hay un solo medio para un fin, si realmente quiero el fin, el medio está ya escogido; no hay necesidad de deliberación.

b) Que la aparición de la decisión no está siempre precedida de una deliberación explícita y que es exacto afirmar que ésta, a menudo, es consecutiva al acto. Incluso hay que decir, y la experiencia nos lo enseña, que algunos de nuestros actos más auténticamente libres y más cargados de responsabilidad moral, pertenecen a esta última categoría. Pero esto no impide el rigor del análisis precedente. La deliberación puede muy bien ser implícita, en el sentido de que la formación de las motivaciones se ejerce a lo largo de un período más o menos largo de nuestra existencia bajo la forma de preferencias parciales, de capitulaciones sucesivas o de victorias poco brillantes. La decisión surge entonces bruscamente, como el nudo de convergencia y el punto final de un lento trabajo de maduración.

Capítulo segundo

CONDICIONAMIENTO PSICOLÓGICO DEL ACTO HUMANO

En las páginas que preceden se ha descrito el acto humano en su pureza, es decir, en cuanto procede de una voluntad deliberada, en la claridad del conocimiento y la plenitud del consentimiento voluntario. Pero este acto arraiga en el dinamismo de las fuerzas biopsíquicas, se encuentra en el punto de convergencia donde se entrecruzan el impulso de las tendencias, el juego complejo de las emociones y sentimientos, el peso de los hábitos, el remanente de las elecciones pasadas, etc. El acto de abstracción que había aislado al acto humano debe situarlo ahora en el contexto concreto en cuyo seno nace y se desarrolla.

Así pues, vamos a aplicarnos al estudio de este condicionamiento complejo, no tanto por él mismo como para determinar las múltiples influencias que ejerce en la posición del acto libre, la limitación que impone al surgimiento y desarrollo de una libertad, frágil y a menudo herida, los límites de la responsabilidad del agente.

En este capítulo sólo podremos dar rápidas indicaciones. Empezaremos con una exposición de los principios metafísicos que dirigen este condicionamiento. Luego examinaremos sus elementos principales, para detenernos a continuación sobre un conjunto de condicionamientos que se presentan como obstáculos a esta lucidez del espíritu y a esta osadía de la libertad, sin las cuales no existe un acto plenamente humano. En un último artículo se examinarán dos cuestiones complementarias.

I. Principios metafísicos del condicionamiento biopsíquico del acto humano [1]

Al dualismo cartesiano que convierte el alma y el cuerpo en dos sustancias heterogéneas, santo Tomás opone la unidad sustancial del compuesto humano. Todo ser material está compuesto de dos principios constitutivos: un principio de determinabilidad y de multiplicabilidad, la materia; un principio determinador y de unidad, la forma sustancial. En el ser vivo esta forma se convierte en *alma,* principio de la actividad y de la unidad funcional de las diversas partes del ser vivo. En el hombre esta forma se convierte en alma espiritual. Por tanto, si el alma es el principio de la organización y de la unificación de las funciones corporales y psíquicas, no se agota en esta función. Forma de un cuerpo vivo, es también espíritu; acto de un cuerpo, el espíritu lo hace ser, «lo informa, lo unifica, lo posee, lo desarrolla» [2], pero al mismo tiempo lo trasciende.

Y esto significa, en primer lugar, que la unión con el cuerpo no se considera como una caída ontológica (cf. Platón) y que el esfuerzo moral no consiste en devolver al alma su libertad original. Por el contrario, la sociabilidad del alma con el cuerpo es esencial al alma. Esto es tan verdadero, esta sociabilidad es tan profunda, que los dos elementos componentes del ser humano son incompletos si se los considera separadamente. No sólo el cuerpo no es ya un cuerpo humano, una vez realizada la separación del alma y del cuerpo, sino que la misma alma es incompleta sin el cuerpo: *Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi quod est corpori unita* (I, 90, 4). Del mismo modo, en el estado de separación del alma y el cuerpo, el alma no está ya en un estado conforme a su naturaleza. Por esto santo Tomás declara que después de la muerte y en el estado de separación el alma con-

---

1. Cf. Plé, *Saint Thomas et la psychologie des profondeurs,* en «Sup. Vie Spir.», n.° 19.
2. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme,* p. 106.

serva en sí una especie de llamamiento hacia el cuerpo: *Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem* (I, 76, 1, ad 6). Por esto, tampoco puede decirse, según santo Tomás, que separada del cuerpo el alma sea una persona: *anima est pars humanae speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus nec quacumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen* (I, 29, 1, ad 5).

Pero, por otra parte, además de ser forma sustancial del cuerpo, el alma es también espíritu; por su inteligencia y su voluntad trasciende al cuerpo y ejerce una actividad que, hablando con propiedad, es actividad del alma sola, aunque esté condicionada necesariamente por el conjunto de los fenómenos fisiológicos (secreciones internas, presión arterial, integridad de los centros nerviosos, etc.): *Anima humana non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam virtutem eius non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma* (I, 76, 1, ad 4).

El hombre está, pues, situado en las fronteras de la materia y del espíritu; o mejor, participa de ambos. Santo Tomás lo afirma, por ejemplo, con ocasión del «deleite»: *In nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis... Et ideo in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis* (I-II, 31, 4, ad 3).

Inmergencia, emergencia del alma: la primera explica la reciprocidad de influencia del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma, la circularidad que se establece entre una y otro y que se hace evidente en el fenómeno de la emoción y del sentimiento; acontecimiento psico-fisiológico, la emoción aparece, según la expresión de Ricoeur, como un «fenómeno circular de pensamiento y de agitación corporal desbordante», en el que el espíritu se halla como corporalmente fascinado. Emergencia, que explica la relativa independencia, la parcial autonomía del espíritu.

Esta situación intermedia del hombre es tal que, volviendo al ejemplo aducido, el goce sensible por el cual participamos de la animalidad está ya enteramente penetrado por el influjo del espíritu; y recíprocamente el goce espiritual es tal que no puede desarrollarse, al nivel propiamente espiritual, sin el condicionamiento de la sensibilidad. De una manera general, las operaciones de la vida sensitiva están ya arrastradas por un proceso de espiritualización; y recíprocamente, hasta en su actividad más espiritual, intervienen la sensibilidad y el condicionamiento corporal. Es lo que dice santo Tomás, por ejemplo, de las «pasiones» (movimientos del apetito sensitivo): hay esta diferencia entre el apetito sensitivo del animal y el apetito sensitivo humano: este último está hecho «para obedecer a la razón» (I-II, 74, 3 ad 1). Señalaremos, por otra parte, que el poder de la razón sobre la sensibilidad es limitado: *pars appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione* (I-II, 58, 2) [3]. Considera también que el ejercicio de la virtud moral debe repercutir normalmente en la alegría sensible; hablando de la justicia, escribe: *ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum... Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat* (I-II, 59, 5). Inversamente, la actividad espiritual del hombre depende estrechamente del cuerpo: *Anima... indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute* (3 *C.G.*, 144). Así también se pueden hallar predisposiciones corporales de la virtud: *Ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel aliquid huiusmodi* (I-II, 51, 1).

En estas condiciones se comprende la posibilidad de un doble movimiento: el hombre puede dejarse llevar por la fácil pendiente de la atracción sensible, del instinto y de las tendencias inferiores y dejar que el espíritu vaya inclinándose hacia la pérdida de sí

3. Cf. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne*, especialmente el capítulo IX; y *Sens chrétien de l'homme*.

mismo, o, por el contrario, puede arrastrar las energías del cuerpo y de la afectividad sensible en el movimiento de espiritualización con el cual construye su destino, puede apoyarse sobre las fuerzas del instinto, la estimulación de la emoción, la facilidad del hábito como en un trampolín para realizarse superándose. Y esto no significa en absoluto la supresión del libre albedrío, en el primer caso, sino sencillamente que la distancia entre el querer y el poder aumenta y que las opciones se hacen según la inclinación de nuestras opciones anteriores. Precisamente quisiéramos indicar en pocas palabras los principales factores que ligan o desligan la libertad: afectividad (emociones, sentimientos, «pasiones» en el sentido tomista de la palabra), hábito, carácter, inconsciente [4].

II. Los elementos principales del condicionamiento psicológico

1. *Afectividad y libertad*

En primer lugar señalemos las relaciones generales de la afectividad y de la libertad. Si la afectividad es la proveedora de la libertad, «porque proporciona objetos a su elección», si le procura «fuerzas que orientan la elección» [5], permanece ambivalente: es necesaria por la sacudida que causa, la inercia que suprime, la energía que proporciona; pero también es el temible poder, cuando adopta la figura de la emoción caracterizada, de trastornar mis pensamientos y mis sentimientos, mi cuerpo y mi alma, de captar, por un instante y en ciertas emociones intensas, la vida del espíritu; cuando se vincula con el hábito puede llevar la elección a la cristalización de la pasión en el sentido moderno de la palabra y a la limitación de su horizonte. Hay que recordar, además, que el mismo sentimiento puede convertirse en una trampa para la libertad en la medida en que ésta favorece la simple complacencia senti-

4. Cf. sobre esta cuestión, Ricoeur, *Philosophie de la volonté*.
5. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, p. 256.

mental y se abandona a esta forma de egoísmo y de avaricia que es el amor del sentimiento por sí mismo y que desvincula el sentimiento de su objeto. Corresponde sin duda a esta misma libertad prevenir la tentación o remontar la pendiente. Pero sus opciones no se hacen de una manera decisoria y despótica; el hombre debe saber utilizar el choque afectivo que alarma a la conciencia y la estimulación de los sentimientos, pero sin que el control de la razón sea suprimido o disminuido, sin que el dominio de la libertad sea amenazado. Ciertamente no es inexacto decir que no hay voluntad fuerte ni libertad decidida sin una fuerte pasión. Pero se ve en qué sentido esta afirmación debe ser comprendida. Se presiente también que este dominio de la libertad sobre la afectividad, que no consistirá en la imposible voluntad de negarla, será obra de la virtud. Y con ello llegamos al problema de las relaciones entre el *hábito* y la *libertad.*

2. *Hábito y libertad*

Tomaremos el término «hábito» en su acepción corriente y moderna: comprenderá, por tanto, los hábitos más espirituales (hábitos mentales, intelectuales, virtudes morales), así como, en el otro extremo, los hábitos sensoriales y motores en los que el cuerpo tiene la mayor parte. Sin embargo, en este empleo analógico del término, los hábitos que realizan mejor el tipo mismo del hábito habrá que buscarlos en el primer grupo. Con esto queremos decir que no confundimos el hábito con su análogo mecanizado y con el automatismo vacío de espíritu. Podemos presentar como sigue las relaciones que median entre el hábito y el acto libre.

Ante todo, el hábito ofrece a la elección de la libertad la espontaneidad y la facilidad para iniciar y proseguir el acto; la plasticidad y la capacidad de adaptación a la infinita diversidad de las situaciones, y esto en cuanto que está informado por la inteligencia y la conciencia, si no de una manera explícita, cuando menos, bajo la forma de una intención latente que dirige los actos al mismo tiempo que se ofrece al control discreto de la atención correctora de las posibles desviaciones. El verdadero hábito conserva la misma flexibilidad del espíritu y su poder de adaptación. Lejos de

perjudicar a la libertad y de ser el peso de un pasado que fija la actuación en conductas estereotipadas, «da fuerza al querer» [6], y se presenta como el impulso canalizado y unificado de la historia individual. Además, cuando adopta la forma de virtud, asegura la «domesticación» de la afectividad y de la vida «pasional»; y si empleamos la palabra «domesticación» no es para evocar un adiestramiento cualquiera de los movimientos de la afectividad, aunque semejante tarea sea a veces necesaria, sino más bien para recordar, según la expresión de santo Tomás, que el poder de la razón sobre la «pasión» no es despótico, sino «político»; es decir, que la pasión goza de una relativa independencia y que corresponde a la razón y a la voluntad inclinar, en el sentido de la vocación espiritual del hombre, una afectividad que incluye esta posibilidad en su estructura. El hábito asegura, pues, la «racionalización» o mejor, la espiritualización de la «pasión», cuya violencia y desorden previene y utiliza las energías en la regularidad de una acción que permanece dueña de sí misma; con esto se justifica la necesidad de una «disciplina» que implica esfuerzo y vigilancia.

Por otra parte, el hábito puede convertirse en una trampa para la libertad, si la conciencia tiende a abandonarlo. Esta parte de automatismo que se encuentra en el seno del hábito más espiritual, pierde entonces el alma que le daba vida. En lugar de seguir siendo un «tema general con variaciones ilimitadas» (Ricoeur, p. 283), se transforma en una tiranía en la que la atención del espíritu y el dominio de la voluntad ceden sitio al sueño de la conciencia y a la dimisión de la libertad. Puede decirse aquí lo que santo Tomás decía del vicio, que «esta caída en el automatismo» (Ricoeur, p. 280) es una especie de «alienación» del hombre: *quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit (De Ver.*, 24, 10, ad 1). Ricoeur habla de una «naturalización» del querer; se ve en qué sentido hay que entender la palabra. Se trata a la vez de una osificación de la estructura, ya que la rigidez se infiltra en la respuesta a los estímulos de la situación, y de un automatismo en el inicio, porque el hábito entra en acción a la manera de un reflejo que no puedo controlar.

---

6. RICOEUR, o.c., p. *276*.

Se perciben inmediatamente las implicaciones éticas de tal estado de cosas. Si el hábito, en su forma más elevada, está penetrado por la conciencia, el acto llevado a cabo bajo su influencia es un acto cargado de responsabilidad, ya que es portador de una intención que se profundiza, en vez de renunciarse. Con esto se mide la gravedad de la falta cometida *ex habitu.* Por el contrario, el hábito-automatismo compromete menos la libertad del agente moral, cuando menos en el momento presente; pero correspondía sin duda a la libertad impedir esta mecanización de la vida, evitar esta tiranía del hábito.

Todo esto muestra con toda evidencia que la existencia humana exige la lucidez de la inteligencia, el control vigilante de la conciencia ética, el dominio de la voluntad. Tarea sobrehumana sin duda, si la inteligencia y la voluntad no estuvieran ayudadas por la facilitación del hábito y la energía de la afectividad que suplen las deficiencias de un espíritu que no es pura actividad, sin suprimir con ello la necesidad del esfuerzo.

3. *Carácter y libertad*

Entendemos por «carácter», no como Burloud, el todo de la personalidad, sino como Le Senne, «el conjunto de disposiciones congénitas que forma el esqueleto mental de un hombre» [7]. Se sabe que, según la teoría de Heymans, recogida por Le Senne, los tipos de caracteres resultan de las diversas correlaciones que pueden establecerse entre E(motividad) — A(actividad) — S(ecundariedad) (E.A.S.), complicadas por la añadidura de algunos rasgos suplementarios. El detalle de estas correlaciones importa poco [8].

Por el contrario, lo que sí interesa señalar, con algunos rasgos rápidos, es la correlación carácter-libertad, el condicionamiento de ésta por aquél y, a su vez, el impacto de la libertad en el carácter. Afirmaremos, con Ricoeur, que el carácter no es tanto el determinismo que se impone a mi acción como la *manera de ser de mi*

---

7. *Traité de caractérologie,* p. 9.
8. Cf. Le Senne, o.c. Le Gall, *Caractérologie des enfants.* Grieger, *Le diagnostic caractérologique.* Berger, *Caractère et personnalité.* Mounier, *Traité du caractère.*

libertad; es menos una estructura determinada que entra en composición con la libertad que una estructura en el seno de la libertad. El carácter, añade Ricoeur, es «en un sentido destino» (p. 345), pero un destino que no tiene nada de fatalidad, porque si da su tonalidad a mi existencia, si da, por ejemplo, a lo secundario el gusto del esfuerzo perseverante, lo amenaza también con una estabilidad que le hace preferir la ética de la ley a la ética del amor, un simple código de buenas costumbres al sentido trágico de la vida [9]. Pero si el carácter me califica en la totalidad de mi existencia y sobre toda la escala de mis deberes, no es el todo de mí mismo. Es «mi manera de escoger y de escogerme que yo no escojo» (Ricoeur, p. 346). El carácter deja íntegra la libertad. Mi existencia no es el desarrollo necesario de un tipo caracterial, pero si es imposible cambiar mi carácter, no lo es bordar infinitamente sobre este cañamazo. «Una libertad situada por el destino de un carácter al cual consiente se convierte en un destino, una vocación» (Ricoeur, p. 350). Es falacia invocar las necesidades del carácter para excusar la falta. Fuera de casos excepcionales (patología mental), sólo es pretexto para una dimisión de la voluntad. Puede decirse aquí, guardando toda proporción, lo que Merleau-Ponty dice del arte de Cézanne: «Las herencias, las influencias, los accidentes de Cézanne, son el texto que la naturaleza y la historia le han dado para descifrar. Sólo nos dan el sentido literal de su obra. Las creaciones del artista, como también las decisiones libres del hombre, confieren a este dato un sentido figurado que no existía antes de ellas... Tema obligado al principio (los datos de Cézanne), no son, colocados de nuevo en la existencia que los comprende, más que el monograma y el emblema de una vida que se interpreta libremente» [10].

4. *Inconsciente y libertad*
Exposición de la teoría freudiana

Nos queda el problema del inconsciente en su relación con el condicionamiento del acto humano. Aprovecharemos la ocasión

---

9. Cf. MOUNIER, o.c., especialmente capítulo XII.
10. *Sens et non-sens,* p. 37-38.

para dar algunas breves indicaciones sobre el pensamiento de Freud.

El psicoanálisis de Freud es a la vez un método de investigación psicológico y una terapéutica, una teoría psicológica establecida sobre la base de los hechos observados y finalmente una *Weltanschauung*. Gran número de filósofos y psicólogos cristianos piensan que es posible disociar la técnica de investigación psicológica y la terapéutica de la doctrina materialista de Freud.

a) Terapéutica y técnica de investigación.

La hipótesis, que está en el punto de partida del psicoanálisis y que una gran cantidad de hechos debía confirmar, es la de que ciertos síntomas neuróticos no tienen su causa en trastornos fisiológicos y lesiones orgánicas, sino en acontecimientos emotivos de la vida pasada (traumatismos psíquicos).

El esfuerzo del terapeuta consistirá en hallar el verdadero *significado* de los síntomas, apoyándose en la *interpretación* de los *actos frustrados*, en el relato hecho por el psicoanalizado durante la sesión psicoanalítica bajo la forma de asociaciones libres, y sobre todo en los *sueños*, «camino real que conduce al conocimiento del inconsciente».

La finalidad perseguida por la cura psicoanalítica será la de hacer *tomar conciencia* al psicoanalizado del sentido de su conducta presente, haciéndole descubrir su origen inconsciente, haciendo aparecer lo reprimido. El principio fundamental de la terapéutica «consiste en admitir que el hecho de desenredar, con la ayuda de una u otra técnica analítica, el ovillo de los restos intactos del conflicto, puede tener efectos saludables, en cuanto el enfermo logra "ver claro" en el juego de las fuerzas en conflicto» [11].

Durante la cura, el paciente puede manifestar *resistencias* a la «comunicación de ciertas ideas», prueba de la presencia de un «obstáculo a la manifestación de lo "olvidado"... La fuerza que impedía a estos contenidos dinámicos reaparecer a la conciencia sería aquella que, anteriormente, había rechazado o "reprimido" estos mismos elementos fuera de la conciencia» (Nuttin, p. 20).

---

11. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, p. 91. En nuestra exposición nos inspiramos especialmente en esta obra.

b) Psicología freudiana.

Sobre la base de los hechos observados, Freud ha establecido una antropología cuyos rasgos esenciales son los siguientes. Esta teoría vale, desde el punto de vista científico, en la medida en que es capaz de explicar los hechos debidamente observados.

Muy pronto Freud llega a pensar que el origen de los conflictos del adulto hay que buscarlo en la época infantil y que es debida a la represión de los deseos sexuales. Y esta hipótesis debía llevarle a modificar y a extender el concepto corriente de *sexualidad*. En lugar de identificar sexualidad y *genitalidad*, Freud amplía el concepto añadiéndole «todo el ámbito de la ternura y del testimonio de afecto» (Nuttin, p. 27); da a la energía sexual el nombre de *libido*.

Distingue tres períodos principales en la *evolución* de la libido, subdivididos, a su vez, en fases. Un primer período va hasta la edad de cinco años y comprende: una fase *bucal*, una fase *anal* y una fase *fálica;* cada uno se caracteriza por un centro de atracción y de placer diferentes: la boca, la función de defecación, el órgano de reproducción. En el transcurso de la tercera fase nace el *complejo de Edipo* (interés libidinoso del hijo por la madre, actitud ambivalente respecto al padre; a la inversa para la hija).

Después de esto, un período de latencia: bajo la presión del ambiente, el niño empieza a interesarse por el mundo exterior. Un proceso extraordinariamente importante hace su aparición, que es, al mismo tiempo, la solución del complejo de Edipo: es el proceso de *identificación*. Consiste, por una especie de fenómeno de compensación, en resarcirse del amor que le es negado con una identificación o un deseo de identificación del hijo con sus padres y sobre todo con su padre. El padre es *interiorizado*. Esta interiorización producirá el nacimiento y el desarrollo del *yo-ideal* o *super-yo*. Este yo-ideal «constituye el depósito de las antiguas representaciones de los padres y, al mismo tiempo, la expresión de la admiración de esta perfección que el niño atribuye a sus padres» (Anna Freud). Freud ve en esta identificación, en esta introyección, el punto de partida de la *conciencia moral* y de la religión.

Finalmente, la fase de la pubertad propiamente dicha.

c) La *Weltanschauung* de Freud. Su concepción de la naturaleza del hombre.

En la estructura de la persona humana, Freud distingue tres regiones: el «ello» *(das Es)*, el yo *(Ich)*, el super-yo *(Über-Ich)*.

El *ello* es todo aquello que, en el ámbito psíquico, es «transmitido, todo lo que se tiene desde el nacimiento y que queda fijado en la constitución corporal: por tanto, ante todo, los instintos *(Triebe)*, que tienen su raíz en el organismo corporal». Comprende el instinto de muerte y de destrucción y el instinto sexual o libido.

El *yo:* es la parte *consciente* del ello. Debe permitir la adaptación del impulso ciego de la libido a las condiciones concretas de la realidad. Ya no es, como ocurría con el ello, el principio del placer quien le guía, sino el principio de la realidad. Para Freud, el yo es una parte evolucionada del ello: «sus más complejas actividades, tales como el juicio, "nacen" en la libido» (Nuttin, p. 57). El yo tiene, pues, un origen libidinal.

El *super-yo,* como hemos visto, en el fondo no es más que el Edipo transformado. «...Surgió la idea — escribe Freud — de que una tercera parte muy importante de la actividad psíquica, es decir, aquella que creó las grandes instituciones de la religión, del derecho, de la moral y de todas las formas de la vida pública, tiene como objeto, en el fondo, permitir al individuo superar su complejo de Edipo y *transferir su libido* de los vínculos infantiles a los vínculos sociales que, en resumidas cuentas, son los únicos que se consideran deseables.» Esta transferencia de la actividad libidinosa en actividad propiamente cultural se denomina *sublimación*. Numerosos textos de Freud presentan la sublimación como un *sucedáneo* de la *libido*.

Todo esto parece autorizar a que se hable de *pansexualismo*. «Los tres sectores de la personalidad — escribe Nuttin —, el ello, el yo y el super-yo, nacen de la libido; el instinto del yo es, también, de naturaleza libidinal, de suerte que toda actividad constructiva del hombre nace de la libido. Solamente el instinto de destrucción no puede reducirse al Eros. La sublimación es el proceso por el cual se realiza la conversión de la libido en actividades específicamente humanas. Ésta es, a grandes rasgos, la concepción freudiana del hombre» (p. 75).

d) Libertad condicionada.

Sin detenernos en la crítica del freudismo, subrayemos en primer lugar el cambio profundo que el psicoanálisis ha impreso en la concepción tradicional del hombre. Para la filosofía clásica el hombre decide de su acción, con conocimiento de causa, en la claridad racional de sus motivaciones y el dominio de los móviles instintivos. Incluso cuando la lógica del sistema niega la libertad, el hombre se define esencialmente como sustancia pensante; la motivación racional de su conducta, si es determinante hasta el punto de suprimir la libertad (determinismo psicológico de Leibniz y Spinoza), sigue siendo, sin embargo, la motivación suprema, la única operante de suyo.

La psicología profunda ha puesto el acento sobre la presencia en el hombre del insconsciente y sobre la importancia en la actividad humana de las fuerzas irracionales: impulso de las grandes fuerzas instintivas, de las tendencias fundamentales e inconscientes, de la constitución orgánica. Según la ortodoxia freudiana todo ocurre como si, al nivel de la conciencia clara, el hombre creyese que obra determinándose libremente, cuando en realidad su conducta no es más que el efecto de tendencias instintivas, cuya existencia ignora, o al menos la acción que ejercen sobre él. Los móviles conscientes no son más que un engaño, puesto que se reducen a «formas disfrazadas de la libido».

Sin llegar a este extremo, actualmente se tiende —y no sin razón— a restringir la parte de la motivación racional y de la libertad, para poner en evidencia la parte, muy desconocida hasta el presente, de las oscuras fuerzas de las pulsiones instintivas e incluso la influencia necesitante, en ciertos casos, de las imágenes que invaden el campo de la conciencia. En otros términos, y como lo muestran numerosos hechos de observación corriente y más aún hechos científicamente analizables, el conjunto de los elementos que entran en la posición de un acto humano forma una *madeja compleja* cuyos elementos difícilmente se pueden distinguir para señalar la influencia real de cada uno. Aun tratándose de los actos más normales de la vida, ¿quién puede descubrir si la abnegación de que hace gala el hombre no coexiste a menudo con «una forma

disfrazada de hacerse valer», si el espíritu de sacrificio y de penitencia no es una búsqueda velada de uno mismo, si la inclinación natural no es tomada por una virtud formal? Bajo este aspecto nada es más revelador que la actitud auténtica de los santos y de las almas grandes. Son significativas las siguientes líneas del padre Lyonnet: «Poco a poco la enfermedad me hace descender al fondo de mi miseria; aquello que yo tomaba por virtud, en el fondo era sólo buena salud, y aquella alegría interior que me parecía ser la paz divina no era quizá nada más que la satisfacción de un hombre satisfecho» [12].

No es que se ponga sobre el tapete la existencia de la libertad: ni el hecho de las sugestiones posthipnóticas ni la influencia subterránea de las fuerzas inconscientes se oponen a la existencia de la libertad. Esto podría suceder si la libertad no fuera más que el consentimiento falaz a la pendiente del instinto, el asentimiento ilusorio a la atracción sensible. Pero nada prueba —muy al contrario, y no hay necesidad de repetir la demostración— que el acto humano, considerado en su complejidad psicológica, esté *totalmente* determinado por la influencia de los móviles inconscientes. En la elaboración del acto humano, la parte de la libertad puede ser muy pequeña; basta que exista, basta que, en la seducción que ejercen sobre él los actos del instinto, pueda intervenir la motivación racional, para que nazca el acto humano. Además, los términos de consentimiento y asentimiento son ambiguos; porque en el fondo consentimiento y asentimiento son aún una forma de libertad.

Esto significa, en resumen, que la libertad humana no es una fuerza puramente espiritual que se ejercería «fuera de los dinamismos complejos del psiquismo humano» (Nuttin, p. 160). Condicionado por las tendencias profundas e inconscientes cuya importancia hemos descubierto, por los hábitos que representan en el hombre el remanente del pasado, por las necesidades sentidas, los sentimientos y las emociones del momento, la libertad humana no es absoluta. Empleando una expresión frecuente, el acto libre del hombre no consiste en negar la naturaleza, si por naturaleza se entiende el conjunto de los determinismos biológicos y psico-

---

12. *Écrits spirituels*, p. 27.

lógicos del hombre, el peso de sus hábitos, sino en orientarlos sirviéndose de su propia fuerza. «En nuestra conducta — escribe Nuttin —, la elaboración espiritual de la situación no es nunca otra cosa que un componente entre otros. Es la razón por la cual no hay "respuesta" *puramente espiritual* a las situaciones que presenta la vida; hay una respuesta "humana". *Tanto la acción de la situación sobre el sujeto como la respuesta son a la vez espirituales y materiales, como el mismo sujeto»* (p. 161).

La libertad humana, incluso en las condiciones normales de su ejercicio, es, pues, una libertad limitada y débil; es éste el signo de su encarnación. Por esto no podría haber nada más peligroso y más falso a la vez que la idea de una libertad *desencarnada*, ignorante de sus límites y de las fuerzas impersonales que colaboran con ella en la posición del acto humano. Pues la idea de una libertad despótica conduce a negar la importancia del condicionamiento orgánico y de las influencias de las fuerzas inferiores. Se llega entonces a una mutilación del ser humano. Y la mayoría de las veces, como lo demuestra la experiencia, el instinto negado se venga: «El hombre no es ni ángel ni bestia — dice Pascal —, y lo malo es que el que quiere hacer el ángel, hace la bestia» [13].

Inversamente, no habría que dar un valor excesivo a las tendencias instintivas y convertir su juego complejo en la fuerza determinante de la actividad humana, ni siquiera darles una preponderancia que no tienen. No hay duda de que el hombre tiene un deber de lucidez para consigo mismo, pero éste no consiste únicamente en una toma de conciencia de las fuerzas oscuras que actúan bajo la motivación racional como si fuesen las únicas que obran en la persona, sino también en la mirada por la cual el espíritu se aprehende como principio de sus actos; a pesar de todo hay un comienzo absoluto que no puede ser explicado por ninguna determinación orgánica ni psíquico consciente o inconsciente.

Acerca de esta influencia de las fuerzas del instinto, la doctrina tomista parece ofrecernos los principios de una solución metafísica, «el trasfondo metafísico» [14] necesario para la psicología profunda. Y esto, como hemos dicho, en razón de la unidad sustan-

---

13. *Pensées*, ed. Br., n.º 358.
14. Plé, «Supplément à La vie spirituelle», 1951, n.º 19, p. 405.

cial del hombre. En un texto de I-II, q. 77, a. 1, santo Tomás se pregunta si la voluntad puede sufrir la influencia de la pasión. Y responde a la pregunta del siguiente modo: «La pasión no puede atraer o mover a la voluntad directamente. Pero puede hacerlo indirectamente de dos maneras: 1.° por una especie de distracción de las energías del alma; en efecto, radicando todas las potencias del alma en una misma esencia, cuando una está tensa en su acto, es necesario que otra esté relajada en el suyo o incluso totalmente impedida.» El texto es significativo, pues habla del enraizamiento de las potencias del alma en una misma esencia. De tal modo que la tensión psíquica empleada en el acto pasional se sustrae de la energía que el alma podría emplear en otra parte. Se trata, pues, de una acción indirecta ejercida por una desviación de las energías del alma en provecho de la pasión; acción indirecta también, como lo muestra la continuación del texto, por la vehemencia que presenta el objeto de la pasión a la imaginación.

No hay duda de que la doctrina tomista acentúa más que los moralistas de hoy la parte de la libertad. Esto se percibe con especial evidencia en su manera de considerar los pecados de debilidad, más exactamente, los movimientos desordenados, pero indeliberados del apetito sensitivo[15]. Se trata de movimientos del apetito sensitivo que se producen sin ser imperados por la razón y la voluntad *(absque imperio rationis et voluntatis)*. Con relación a estos movimientos, la razón, añade santo Tomás, se mantiene en una «actitud que no es ni de resistencia ni de connivencia, pero que supone una especie de asentimiento»: *Ratio... se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens.* Hay en ello pecado venial, cree santo Tomás, porque la «sensualidad» está hecha para ser sometida a la razón y en el caso presente no lo está. ... *Ex hoc quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius quamvis praeveniat rationem, habet rationem peccandi (De Ver.*, 25, 5 ad 5). Esto supone, evidentemente, por parte de la razón, una vigilancia extraordinaria que puede considerarse sobrehumana. En la medida en que esta vigilancia está por encima de las fuerzas del hombre, su responsabilidad no está comprometida. «En realidad —escribe Dom

---

15. Cf. I-II, 74, 4; *De Ver.*, 25, 5; *De Malo*, 7, 6, ss.

Lottin —, esta teoría supone que se pueda mantener en el alma una vigilancia siempre despierta. Pero hay que reconocer que supera las fuerzas humanas; y como señalaba monseñor A. Brenninkmeyer, esta debilidad congénita forma parte del *fomes peccati* que no es pecado» [16]. Pero como dice también el mismo autor, no hay que rechazar esta doctrina apresuradamente. Aunque pueda pensarse que es demasiado severa, sin embargo subraya, y no sin razón, que hay un deber de vigilancia y que nos escapan muchos movimientos de la sensibilidad que una mayor generosidad hubiera podido prevenir, que una fidelidad más constante (y posible) a los valores morales hubiera debido impedir. ¿Quién podrá señalar por dónde pasa la frontera de lo voluntario y de lo involuntario? De ahí que esta doctrina, tan paradójica a primera vista, contenga una verdad humana tan profunda.

III. Los obstáculos a la libertad

Quisiéramos ahora, dejando el examen de los modos generales del condicionamiento del acto humano, considerar los casos más clásicos de los obstáculos a la libertad: violencia, ignorancia, temor, etc., así como los obstáculos de carácter patológico.

1. *La violencia*

La violencia es una coacción que se ejerce desde el exterior. La voluntad, por el contrario, es esta potencia espiritual que lleva en sí misma el principio activo de su operación y, por el conocimiento intelectual, la conciencia de las finalidades que la orientan. Lo voluntario es, pues, también, lo que es libre, lo que se opone a la violencia. En otros términos, definiéndose la voluntad por la interioridad, la violencia, que es una coacción externa, no puede

---

16. *Morale fondamentale*, p. 83, nota 1.

nada sobre ella. «... Un hombre puede ser arrastrado por violencia, pero que lo sea en razón de su voluntad, es contradictorio con la noción misma de violencia» (I-II, 6, 4).

En efecto, distingamos dos aspectos en el acto de la voluntad: «Uno le pertenece inmediatamente, porque emana de ella, es el querer (acto elícito); el otro le pertenece porque está imperado por ella (acto imperado), pero se ejerce por medio de otra potencia; así andar y hablar, actos imperados por la voluntad y ejecutados por la facultad locomotriz» (I-II, 6, 4).

La violencia no puede nada sobre el acto elícito. Puede impedir la ejecución del acto imperado, o, por el contrario, forzar al hombre a poner un acto externo que no quiere poner. La violencia es, pues, un atentado a la libertad de los actos externos; no tiene poder sobre el acto de la voluntad. Sin embargo, los temores que acaso despierte, la turbación psicológica que es capaz de producir, pueden disminuir la conciencia y la libertad interior.

2. *El miedo*

Es una turbación interior causada por la amenaza de un mal inminente y difícil de evitar. Estamos en el ámbito de las emociones, y vale aquí lo que hemos dicho anteriormente acerca de la afectividad en general; pero, en razón de su importancia, el miedo merece ser tratado aparte.

¿En qué medida el miedo influye sobre el acto libre? Si es tan intenso que llega a suprimir el uso de razón, suprime la libertad. Queda por averiguar si una resistencia inmediata no hubiera podido impedir que el miedo llegase a predominar hasta este punto; en este caso la responsabilidad del agente no queda completamente descartada.

Pero con mayor frecuencia, en el caso del miedo ligero que me deja aún el uso de la razón y de libertad, el acto puesto *por* temor es una mezcla de voluntario e involuntario (I-II, 6, 6). El capitán de un barco embarca un cargamento de trigo, que no tiene intención de tirar al mar. Tempestad. Tira el cargamento por temor del naufragio, *volens, nolens*. Hace este acto voluntaria y libremente, pero

por fuerza. Voluntariamente, si considero las circunstancias presentes en su aspecto concreto; involuntariamente, si considero su querer anterior.

En cuanto a la angustia, es algo distinto del miedo o el temor. El miedo tiene siempre un objeto determinado: se tiene miedo de algo y por algo. La angustia, por el contrario, carece de contenido y va acompañada de una inquietud indeterminada. En el sentido más amplio de la palabra (se adivinan las relaciones del término con la filosofía existencial), es «esta conciencia de nuestro destino personal que a cada instante nos saca de la nada abriendo ante nosotros un porvenir en el que se decide nuestra existencia» [17]. Es la angustia filosófica ante la existencia. Como se ha señalado a menudo, esta angustia es el clima del mundo de hoy, y está en el origen de más de una neurosis. Así se comprende que desde el punto de vista moral, que es el nuestro, la primera tarea será la de rechazar esta actitud o por lo menos superarla. Pero la existencia de tal clima nos muestra al mismo tiempo que las condiciones *sociales* de la existencia humana ofrecen ya al hombre una invitación constante y la mayoría de las veces inconsciente para la dimisión moral. Hay en ello también una posible limitación de nuestra libertad, que una lucidez del conocimiento podría desvelar y que solamente una creencia suprafilosófica podrá curar. Pero esto sobrepasaría la competencia de la filosofía.

3. *La concupiscencia*

La concupiscencia es un movimiento del apetito sensible hacia un bien deleitable. Si es antecedente, la concupiscencia puede disminuir la libertad, porque turba más o menos la deliberación racional y la autonomía del juicio práctico-práctico por su «núcleo representativo» [18] y por el imperialismo inversor de la imagen.

Si es consiguiente, la concupiscencia es el signo de la fuerza ardiente de la voluntad. *Si vero concupiscentia... sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est*

17. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 100.
18. RICOEUR, o.c., p. 296.

maius peccatum: insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenata tendit in obiectum suum (I-II, 73, 6 ad 12).

De suyo, la concupiscencia consiguiente no aumenta ni disminuye la voluntariedad; es su efecto, y por tanto, como acabamos de decir, el signo de su intensidad. Sin embargo, la concupiscencia, provocada de este modo, puede a su vez arrastrar a la voluntad. Hay aquí, por tanto, una influencia recíproca muy compleja. Por esto santo Tomás puede escribir hablando de la pasión en general: *Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget: vel potius signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati* (I-II, 77, 6).

Señalemos finalmente que la gravedad de la falta depende esencialmente de la libertad actual. Por esto el acto puesto bajo el arranque de la pasión no está puesto con toda la lucidez del espíritu y, desde este punto de vista, no hay la gravedad de la falta cometida con conocimiento de causa y con pleno dominio de la voluntad.

4. *La ignorancia*

Siendo el acto libre tal porque procede de una voluntad deliberada, todo lo que disminuye o aumenta el conocimiento que lo ilumina, disminuye o aumenta la imputabilidad del acto. «Si la voluntariedad —escribe Gilson— es función del conocimiento, aparece con él, varía como él» [19]. *Ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium* (I-II, 6, 8). Empecemos con algunas definiciones. La ignorancia es ausencia de conocimiento [20]. En sentido estricto es la *carentia scientiae debitae. Ignorantia importat... scientiae privationem: dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire* (I-II, 76, 2).

La advertencia es el conocimiento actual, más exactamente la tensión presente del espíritu. La inadvertencia es una ignorancia actual o, con mayor precisión, la falta de atención actual.

19. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 67.
20. En este sentido se llama *nescientia*.

Teniendo en cuenta el principio enunciado y las definiciones dadas, se podrá distinguir tres formas de ignorancia:

1) La ignorancia *antecedente*, que se llama también invencible: *precede* al acto de la voluntad y no es voluntaria en modo alguno. Voy a cazar; y habiendo tomado todas las precauciones, disparo creyendo que se trata de una pieza de caza; mato a mi amigo Pedro. En este caso la ignorancia no ha sido querida. Sin embargo, es causa de un acto que yo no haría si lo supiera: *(homo) aliquid agit quod non faceret si sciret* (I-II, 6, 8). Esta ignorancia es causa de algo «involuntario» (contrario a la voluntad). La libertad no está comprometida. El acto no es imputable.

2) La ignorancia *concomitante:* Ignoro la naturaleza real del acto que ejecuto, pero si la conociera también haría este acto. Quiero matar a mi enemigo; voy a la caza y mato a mi enemigo pensando matar un ciervo. La ignorancia en este caso no tiene ninguna influencia sobre el acto; sólo acompaña a este acto. Nada produce que sea o voluntario o involuntario. No es causa de algo involuntario porque esta muerte está conforme al deseo de la voluntad y el conocimiento de la verdadera naturaleza del acto no me hubiera impedido ponerlo; ni voluntario, porque sólo hay voluntario cuando hay conocimiento. En realidad se trata de *no-voluntario.* (Entre lo involuntario y lo no-voluntario hay la diferencia de que este último no procede de la voluntad, es extraño a la voluntad; mientras que lo involuntario repugna a la voluntad, es lo que la voluntad no puede impedir.) ... *Talis ignorantia (= ignorantia concomitans) non facit involuntarium..., quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest actu esse volitum quod ignoratum est* (I-II, 6, 8).

3) La ignorancia *consiguiente*, que se llama también vencible (consiguiente al acto de voluntad): es en sí misma voluntaria. Es querida directa o indirectamente y es la causa de un acto que se hace o que se omite. Si es directa, se llama *afectada:* quiero ignorar si es falta o no para poder pecar con más libertad, etc. Indirectamente querida es «crasa» *(crassa vel supina)* o leve, según que provenga de una negligencia grave o leve.

La ignorancia consiguiente, por ser *voluntaria*, es imputable. Sin embargo, frecuentemente va mezclada con involuntario, en el

sentido de que el acto que pongo en este momento no lo pondría si supiera (en esto hay excusa parcial), pero debía y podía saber (en esto hay imputabilidad).

Hay que poner aparte la ignorancia *afectada*, que no disminuye en nada la imputabilidad del acto, sino que por el contrario muestra el apego de la voluntad a la falta.

5. *Los trastornos psiquiátricos de la libertad*

Vamos a dar ahora algunas breves indicaciones sobre los trastornos psiquiátricos y su repercusión sobre la libertad. Se entiende por trastornos psiquiátricos un cierto número de «trastornos funcionales que se refieren especialmente a la iniciativa, la voluntad, la regulación de la actividad, la sensibilidad general, las funciones psico-sensoriales, la corriente del pensamiento y la asociación de las ideas, el carácter y el humor, la conciencia moral y la conducta. Estos trastornos pueden ser muy ligeros, de manera que el enfermo tiene conciencia de ellos, se siente afectado por ellos y se queja, pero sin que sean lo suficientemente destacados para repercutir notablemente sobre la representación y la conducta social: son las neurosis. O bien, por el contrario, estos trastornos son muy acusados, de manera que perturban ostensiblemente la conducta social. En vez de ser subjetivos, se convierten en objetivos, son las psicosis» [21].

De las neurosis a las psicosis «hay una diferencia de grado» [22]. La personalidad (psicológica) no está herida en el caso de la neurosis; sí lo está en la psicosis.

1) Las neurosis.

Añadamos simplemente a la definición dada que las neurosis, por el hecho de que no alteran la personalidad, «van acompañadas por una conciencia penosa y la mayor parte de las veces excesiva-

21. Baruck, *Psychoses et névroses,* p. 41-42.
22. Ibíd., p. 42.

mente morbosa»[23]. Están muy extendidas. Carecen de base anatómica conocida. Hay que señalar aquí la aportación fundamental de la psicología profunda. Su originalidad es la de haber mostrado que en la etiología de los trastornos neuróticos hay que colocar los conflictos no superados de la vida afectiva e instintiva. Estos conflictos se crean especialmente en la primera infancia.

Señalemos también que si las neurosis indican ya algo patológico, se halla en ellas un correlato psicológico que pertenece a la conciencia normal; se trata entonces «de lo que puede llamarse una estructura psicológica, un pliegue habitual del espíritu, una simple tendencia de la conciencia normal»[24]. Este correlato psicológico es como «el homólogo y algunas veces la matriz en el hombre normal o subnormal»[25] de la neurosis. La interacción del organismo y del psiquismo en el nacimiento y la evolución de las neurosis muestra ya que, dejando aparte la influencia a veces preponderante del ambiente social, el individuo debe superar, mientras aún tiene tiempo, una hiperemotividad que puede hallar su alimento en todas las formas de fatiga excesiva, pero especialmente en la excesiva fatiga emocional. Es en este momento sobre todo cuando la libertad del sujeto está comprometida. Por el contrario, la libertad del neurótico mismo está más o menos afectada; su responsabilidad presente está, pues, disminuida.

Las principales formas de neurosis son la *astenia*, la *angustia*, la *fobia*, la *obsesión*, la *histeria*. Limitaremos nuestro examen a las dos primeras y a la última.

a) *La astenia.* Se caracteriza por «la fatiga simple» y por «la imposibilidad del esfuerzo, sea físico o intelectual» (Baruck, p. 65). Puede ser física o psíquica. Bajo su aspecto neurótico «sucede especialmente a los agotamientos, fatiga emotiva o excesos sexuales, principalmente autoeróticos»[26].

b) *La angustia.* Se distingue a veces entre la angustia y la ansiedad. Los estados de ansiedad interesarían «todo nuestro ser

---

23. Hesnard, en *Manuel alphabétique de psychiatrie*, p. 87a.
24. Biot y Gallimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, p. 78.
25. O.c., p. 79.
26. Hesnard, en *Manuel alph.*, p. 288a.

moral», serían «vividos y pensados como lo más íntimo de nosotros mismos, sin posibilidad de considerarlos a cierta distancia como un objeto»[27]. Los estados de angustia serían más «elementales, más periféricos, más vividos que pensados, más físicos que morales, presentándose como *objetos* de angustia»[28].

Según Brissaud, «la *angustia* es un *trastorno físico* que se traduce por una *sensación* de constreñimiento, de ahogo; la *ansiedad* es un *trastorno psíquico* que se traduce por un sentimiento indefinible de inseguridad»[29].

J. Boutonnier rechaza la teoría defendida por Brissaud, a saber, la de una angustia de forma somática y de una ansiedad de carácter psicológico. Si a su vez las distingue, es por otras razones que no interesan aquí. Lo que sí hay que señalar es que admite dos especies de angustia: la angustia *neurótica* y la angustia normal. Con esta última forma de angustia tocamos un problema del cual hablaremos más adelante (p. 269). Señalemos simplemente, con J. Boutonnier, que la angustia del neurótico convierte a éste en «lastimero esclavo de su neurosis; todos, angustiados, obsesos, escrupulosos, sólo avanzan en la vida trabados por sus síntomas, si no están ya completamente incapacitados de llevar una vida aparentemente normal»[30]. Condena al neurótico a la impotencia: «Lo que llama la atención en el neurótico es el no llegar a ninguna parte.» Boutonnier ve la fuente de la angustia (de toda angustia, incluso de la que llama normal) en la ambivalencia de los instintos del hombre: «Todo sucede como si en él las posibilidades de destruir o de amar no estuvieran jamás fijadas definitivamente, y pudiesen, en un instante, cambiar bruscamente de objeto, sucediendo el odio al amor y viceversa»[31]. Boutonnier llama también a la angustia neurótica, angustia de *determinación*, porque encadena al hombre al determinismo de los instintos que destruyen su personalidad.

c) *La histeria.* Hay que distinguir entre lo que Biot y Gallimard llaman «los accidentes histéricos» y «el síndrome mental de fondo que es lo esencial»[32].

---

27. KAMMERER, en *Manuel alph.*, art. *Anxiété*, p. 28a.
28. Ibíd.
29. Citado en J. BOUTONNIER, *L'Angoisse*, p. 16.
30. O.c., p. 292-293.
31. O.c., p. 277.
32. BIOT y GALLIMARD, o.c., p. 93.

Los *accidentes histéricos:* «epilepsia, parálisis, síncope, anestesia, crisis dolorosas de los huesos o abdominales»; a veces, manifestaciones de apariencia mística. La intensidad y frecuencia de los fenómenos pueden variar según las reacciones de los que rodean al histérico, que constituyen para él unos testigos indispensables. Los accidentes histéricos se caracterizan por los siguientes rasgos: no se producen más que ante la presencia inmediata o próxima de otras personas; aparecen bruscamente y desaparecen del mismo modo sin dejar rastro; revisten un carácter dramático exagerado; recuerdan los síntomas de una enfermedad orgánica conocida; el examen médico no descubre lesión orgánica objetiva.

El *fondo mental histérico* se caracteriza a su vez por los siguientes rasgos: disminución del campo de conciencia; preponderancia habitual del inconsciente sobre la voluntad clara y refleja; egocentrismo pronunciado; farsa inconsciente; finalmente, «plasticidad mental» extraordinaria: «Los histéricos se dejan sugestionar por cualquier voluntad fuerte» (el caso de T. Neumann: valor moral y sinceridad ciertas, pero «la constitución histérica es indudable»).

¿Cuál es la responsabilidad del histérico?

a) Las manifestaciones histéricas no están necesariamente manchadas de *simulación consciente.* Pero la aprobación y la admiración de los que le rodean (especialmente en el caso de los histéricos predispuestos al éxtasis) pueden favorecer una cierta *duplicidad* más o menos consentida.

b) La comprobación de la histeria en un individuo «no afecta para nada su moral, su dignidad personal, su sinceridad, su piedad, ni la posibilidad de una santidad verdadera; no quita nada a los méritos de sus piadosas intenciones ni a los de su vida virtuosa» [33].

c) Finalmente, «un alto grado de espiritualidad e incluso de santidad pueden ser acompañados de manifestaciones histéricas» [34].

Se ven, por consiguiente, las precauciones que deben tener los que rodean al histérico y la obligación que tienen de luchar contra estas manifestaciones, cuando aún es posible.

---

33. De Poray-Madeyski, *Thérèse Neumann de Konnersreuth,* p. 292; citado en Biot y Gallimard, o.c., p. 100.
34. Biot y Gallimard, o.c., p. 100.

2) Las psicosis.

Las trataremos sucintamente. La etiología de las psicosis es varia: infecciones (de origen intestinal, hepático, etc.; papel de las glándulas endocrinas), intoxicaciones (alcohol, morfina), etc. Hay que señalar también los trastornos de la afectividad y, con Baruk, los «sufrimientos de la conciencia moral» [35]. Existen psicosis que provienen de deformaciones y otras que son hereditarias; en este caso no hay responsabilidad. En otros casos la libertad no queda totalmente suprimida, sobre todo en el nacimiento de la psicosis; es posible, pues, una cierta responsabilidad. Para estos enfermos la conducta comprensiva de los que les rodean tiene a menudo la mayor importancia.

IV. Remanencia de la intención pasada
Consecuencias de los actos libres

Vamos a examinar todavía dos cuestiones. La primera es la de la duración de la influencia sobre los actos presentes de una intención querida en el pasado; la segunda, la de las consecuencias no directamente queridas de un acto.

1. *Remanencia de la intención pasada*

Empecemos dando algunas definiciones. Se distingue la intención actual, virtual, habitual. La intención *actual* es la que se expresa *hic et nunc* en mi acto de voluntad. La intención *virtual* es la que ha sido puesta en el pasado y cuya influencia sigue obrando en los actos posteriores, sin que se manifieste en el plano de la conciencia. La intención *habitual* es la de un acto pasado; no ha sido retractada, pero no influye ya.

Hechas estas distinciones, se comprenderá que la intención ac-

35. *Psychoses et névroses*, p. 106.

tual no es la única que influye: incluso las intenciones actuales, la mayor parte de las veces, no son más que la actuación de una intención pasada que sigue ejerciendo su influencia de una manera latente. Por tanto, el valor de una intención actual no hay que juzgarlo, con frecuencia, en sí mismo, sino en su relación con la intención escondida y profunda que se identifica en cierto modo con el querer profundo. Por esto es tan difícil juzgar el valor moral de un acto, sea propio o ajeno.

En cambio, puesto que «la libertad de ayer pesa sobre la de hoy, y ésta prefigura ya y compromete la de mañana» [36], las intenciones actuales no hacen más que aumentar las aguas del río; la intención virtual, lejos de desaparecer con el pasado, se hace más viva y activa. Y esto vale tanto para el bien como para el mal. Es, especialmente, el caso de las grandes energías que movilizan las pasiones del hombre, del ambicioso, que organiza toda su existencia y la de los demás en función de su voluntad de poder, del avaro, del enamorado, etc. En sentido contrario, la intención permanente del bien produce los grandes santos. Y sin duda tales intenciones se actualizan con frecuencia en el plano de la conciencia clara, en la conducta de la vida cotidiana, pero actúan también como oleaje de fondo del que sólo percibimos los remolinos superficiales.

2. *Consecuencias del acto humano*

Bajo este título se contiene lo que se ha convenido en llamar lo *voluntario directo* o *in se* y lo *voluntario indirecto* o *in causa* [37].

¿De qué se trata? Persigo directamente tal fin con el empleo de tales medios: intención del fin y elección de los medios son directamente imputables a mi voluntad. Por ejemplo, cometer un asesinato con fines políticos: la intención de estos fines, la decisión del asesinato, la ejecución del acto, etc., están directa e inmediatamente englobados en el querer. Otra cosa sucedería con el hombre que se emborracha, sabiendo que, en este estado, cometerá actos de violencia, proferirá injurias, etc. En este caso lo que es directamente

36. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, p. 143.
37. Cf. I-II, 77, 7. La terminología moderna y la de santo Tomás no coinciden.

querido es el placer de la bebida; las consecuencias del acto no son queridas por sí mismas; sin embargo, son previstas más o menos confusamente, son también permitidas por el hecho de poner el acto que las engendra.

Se llamará *voluntario directo* o *in se* «lo que la voluntad se propone inmediata y expresamente, sea como fin, sea como medio» [38]; *voluntario indirecto* o *in causa* lo que no es querido ni directa ni inmediatamente, sino que resulta de lo voluntario directo como el efecto de su causa. Para que haya voluntario indirecto es preciso que el efecto sea más o menos claramente previsto en su causa, que ésta, acción u omisión, pueda ser evitada. Lo voluntario indirecto es moralmente imputable — consideramos el caso en que el efecto es malo — cuando, dándose las condiciones precedentes, hay obligación de impedirlo.

Aquí se plantea la cuestión del acto de doble efecto: ¿en qué medida me está permitido poner un acto, bueno en sí o indiferente, que envuelve, a título de consecuencia, «un efecto doble, uno bueno y otro malo»? [39]. Se requieren tres condiciones: 1.ª es necesario que la acción sea buena o indiferente; 2.ª que el efecto bueno no sea obtenido por un medio en sí malo; 3.ª que exista una razón proporcionalmente grave de poner la acción.

Acerca de esta cuestión de lo voluntario directo e indirecto, examinada con más detalle en los tratados de teología moral, haremos las siguientes observaciones. Se medirá en primer lugar la distancia que existe entre la premeditación y la simple previsión de la consecuencia de un acto: la responsabilidad no entra en el mismo grado en ambos casos, es evidente. Además, el problema de lo voluntario indirecto significa que el hombre está obligado a ejercer su vigilancia en profundidad; que esta vigilancia, por otra parte, se despliega en el seno de contradicciones concretas que no puede siempre borrar (la presencia del héroe y del santo, si bien constituye una llamada a los valores y actúa por irradiación, suscita también la contradicción del mal y del odio de las personas instaladas cuya tranquilidad viene a estorbar).

---

38. *D.T.C.*, art. *Volontaire*.
39. *D.T.C.*, ibid.

Capítulo tercero

CONDICIONAMIENTO SOCIOLÓGICO DEL ACTO MORAL

Debemos examinar aún un último problema, el del condicionamiento sociológico del acto moral. Sobre la existencia de tal condicionamiento, el acuerdo es general; por otra parte, el hecho es conocido desde antiguo y ya Cicerón escribía que «las costumbres de un pueblo son al mismo tiempo preceptos». Pero el estudio científico de la cuestión es relativamente reciente y se halla vinculado al progreso de las ciencias del hombre, especialmente de la antropología, de la sociología y de la etnología. Las páginas que siguen se proponen simplemente dar algunas indicaciones sobre la relación del ambiente social con el agente moral, del medio con la moralidad.

Entre el conjunto de factores que colaboran a la personalización del individuo, el determinante social es ciertamente uno de los más importantes. Si definimos la *personalidad* como «la organización dinámica de los sistemas psicofisiológicos que, en el individuo, determinan su adaptación original a su medio» [1] y la *cultura* como «el modo de vida de un pueblo» o «el conjunto de las maneras de conducirse, es decir, de comportarse y de pensar, que se consideran necesarias en un grupo dado» [2], se plantea el siguiente problema: *¿de qué manera* y *en qué medida* determina la cultura la formación de la personalidad? En la definición que acabamos de dar, la personalidad aparece como una estructura dinámica, única, integrativa, que se elabora a través del tiempo, en correlación activa con el contorno social. La personalidad de que se trata aquí es la perso-

1. ALLPORT, *Personality*, p. 48.
2. FILLOUX, *La personnalité*, p. 57.

nalidad psico-social. En cuanto a la cultura, es por excelencia un instrumento de socialización y de personalización, por el hecho de identificarse con «un conjunto de normas, de valores, de tipos de conducta, que traducen el modo de vida de un grupo» [3].

El problema que se plantea es, pues, el de cultura-personalidad. Señalemos inmediatamente que en la perspectiva de la moral, la cuestión precisada de este modo puede ser considerada, según la observación de Driessen, desde dos puntos de vista: el punto de vista *objetivo*, que es el de la influencia de los medios sociales sobre la elaboración de las «normas morales de la conducta humana» [4], y el punto de vista *subjetivo*, que es el del condicionamiento sociológico de la libertad y de la responsabilidad del hombre. Es exactamente nuestro problema. Pero antes de proporcionar los elementos de la respuesta, hay que examinar el problema más general de la correlación personalidad-cultura e indicar de qué modo se efectúan la socialización y la personalización del hombre, de qué manera se hace la «enculturación» o la integración del individuo a «una cultura y adaptación al medio» (cf. Filloux).

En este proceso de enculturación revisten especial importancia las realidades siguientes:

1) «*Las instituciones relativas al modo de educar a los niños*» (Filloux, p. 59). Y esto a causa del rastro indeleble que dejan en el niño. Estas instituciones son la expresión estandardizada de la cultura del grupo y actúan por medio de la familia, cuya importancia queda así puesta de relieve y cuyas estructuras varían con el medio cultural; constituyen una manera de abordar un problema de la vida e implican al mismo tiempo, por las consecuencias que acarrean en el niño y en el adulto sobre su conducta de hoy y de mañana, la manera de resolverlo.

2) La *personalidad de base (la basic personality structure* de Linton y Kardiner), que conlleva la idea de un conjunto de rasgos comunes a los individuos de una misma cultura. La personalidad de base es la respuesta adaptativa del niño a las instituciones primarias. Esta personalidad de base determina a su vez las institu-

---

3. O.c., p. 55.
4. *Le conditionnement sociologique de la vie morale*, en *Morale et requêtes contemporaines*, p. 144.

ciones secundarias (sistemas de tabús, mitos folklóricos, religión, etcétera)[5].

3) *Los estatutos y las funciones sociales.* El estatuto se define por la posición del individuo en «la estructura social» (Filloux, p. 72). Se distinguirán así estatutos determinados por la edad: estatutos de niño, de adulto, de anciano; estatutos ligados al sexo: estatuto de hombre, de mujer, etc. El concepto de estatuto implica además un conjunto de derechos y deberes que definen «lo que el individuo interesado espera de los demás y lo que los otros esperan de él» (Labbens). Las funciones sociales no son más que «la suma de las formas de conducta culturales asociadas a un estatuto particular» (Filloux, p. 72). El concepto de función es dinámico; el de estatuto es estático.

4) La *clase social,* difícil de definir, es muy importante en el proceso de socialización. La noción de clase implica la pertenencia del individuo a un grupo de hombres que «ejercen una función idéntica en el proceso de producción económica» (Filloux, p. 72), la conciencia de los vínculos que unen a los individuos del grupo, la participación en una misma ideología o, por lo menos, en un conjunto de normas comunes, etc.

A las influencias propiamente culturales que se ejercen sobre el individuo, hay que añadir la de los determinantes constitucionales o dato psicofisiológico en relación dialéctica con el medio social y cultural; la dimensión temporal e histórica del individuo, que es, a fin de cuentas, la personalidad tal cual existe en el momento presente, tal como ha sido forjada por la conducta pasada y tal como se orientará en su confrontación con la situación futura. Hay, pues, según el modo de pensar de K. Lewin, una relación de reciprocidad

---

5. M. DUFRENNE, *La personnalité de base.* Dufrenne da la siguiente definición de la personalidad de base: «Una configuración psicológica particular de los miembros de una sociedad dada y que se manifiesta por un determinado estilo de vida sobre el cual los individuos bordan sus variantes singulares: el conjunto de los rasgos que componen esta configuración (por ejemplo, cierta agresividad junto con determinadas creencias, con cierta desconfianza hacia el otro, con cierta debilidad del super-ego) merece ser llamado personalidad de base no porque constituya exactamente una personalidad, sino porque constituye la base de la personalidad de los miembros del grupo... Brevemente, es aquello por lo cual los comanches son comanches, los franceses, franceses» (p. 128). «Las instituciones se llaman "primarias" según que expresen la acción del medio sobre el individuo; secundarias, según que expresen las reacciones del individuo en el medio que actúa sobre él» (p. 130).

entre la personalidad y las situaciones, de interacción entre los datos situacionales y la personalidad. Hay que señalar también que las situaciones, que definen un campo de posibilidad, sólo ejercen su influencia en la medida en que son percibidas, pero a su vez, la forma de percibirlas está condicionada por la historia del individuo.

En estas condiciones y siendo la cultura objetiva y subjetiva a la vez (objetiva, porque posee una cierta independencia con relación al individuo; subjetiva, porque no existe sin el individuo humano), se comprende que pueda obrar en un doble sentido:

1) En primer lugar propone normas, tipos de vida y conducta, tipos de personalidad, presentados como deseables y que expresan el ideal de los grupos sociales; la sociedad propone al mismo tiempo instituciones susceptibles de crear en el individuo estos tipos de personalidades. Del lado del individuo, una parte de su actividad consistirá en un esfuerzo de enculturación que lo adaptará en lo posible al ambiente social y cultural.

Así pues, la socialización no se hace necesariamente bajo la forma de una violencia, como pretendía Durkheim, o de la imitación, como pensaba G. Tarde. Sería desconocer el carácter activo del proceso de socialización.

Se ve también —y con ello llegamos al *problema moral* considerado desde el ángulo del *condicionamiento sociológico objetivo*— la influencia que ejercen los medios sociales sobre la aparición y coloración de las normas objetivas de la moralidad. Lo que significa que la evolución (progreso o regresión) de las sociedades, planteando problemas inéditos, hace brotar, si no valores hasta entonces inadvertidos, por lo menos aspectos nuevos de valores permanentes. Pensemos, por ejemplo, en la condición de la mujer y en el trato del prisionero de guerra a través de la historia y su vinculación a una toma de conciencia más diferenciada y más afinada del valor de la persona humana; pensemos también en los nuevos problemas planteados por el préstamo a interés, la limitación de los nacimientos, la inseminación artificial, el genocidio. El padre Driessen propone el ejemplo siguiente sacado del ámbito de «la justicia conmutativa: debe darse a los obreros la parte justa de los beneficios de la producción. Me parece —añade, después de haber enunciado esta regla— que en una organización social más o menos estática

el pago de esta parte en forma de salario convenido puede ser justo, mientras que en otro condicionamiento sociológico, en una sociedad muy dinámica, este salario sería injusto y la atribución de una parte de los beneficios sería una obligación moral»[6]. Podría hablarse de *cierto* relativismo cultural de las normas, como Filloux[7] habla de un relativismo cultural de los complejos fundamentales del psicoanálisis. Este relativismo de los complejos significa simplemente que, si el de Edipo, por ejemplo, no se realiza en todas las culturas según el tipo freudiano, encuentra, sin embargo, su análogo en todas partes: «La estructura situacional *quasi* edipiana, incluso si no lo es exactamente»[8], subsiste en todas las latitudes. Algo semejante se halla en el caso de las normas morales. Si se ponen aparte un cierto número de normas absolutamente universales y que forman el fondo mismo del sentido moral y su condición de posibilidad, son bastante grandes las variaciones que el hombre borda sobre la unidad de una naturaleza entendida esta vez en el sentido metafísico del término y que se manifiesta en la permanencia de sus exigencias. Esta naturaleza está, sin duda, en relación dialéctica con las situaciones sociales y culturales que son en parte su obra; pero el contorno social influye a su vez, a la manera de un catalizador, por sus estímulos constantes, para llegar a la maduración de las virtualidades que la naturaleza contiene en sí misma y que no podrían pasar al acto sin este estímulo. Trataremos de nuevo este problema a propósito de la inmutabilidad y de la universalidad de la ley moral.

2) En cuanto a la segunda forma de influencia ejercida por las condiciones culturales sobre el individuo, a saber, el condicionamiento de la *libertad individual*, es absolutamente real. Si se recoge en un haz el conjunto de las influencias que colaboran a la estructuración de la personalidad, podríamos estar tentados de interpretar este condicionamiento en una perspectiva determinista, de no ver en el individuo más que la resultante del determinante constitucional, de los estímulos sociales y culturales, de la variable personal, entendida a su vez como efecto de la conducta anterior del individuo; se prescindiría de la libertad, que sería inútil. Pero esto

6. *Le conditionnement sociologique...*, p. 156.
7. O.c., p. 63.
8. O.c., p. 65.

es mutilar la experiencia, ya que existe una experiencia de la libertad, y rechazar las certezas que nos da la metafísica. Por el contrario, el interés de la ciencia sociológica y de las ciencias con ella emparentadas consiste en primer lugar en llamar la atención sobre las limitaciones de la libertad humana y enfrentarse así con las pretensiones que erigen la libertad en un absoluto. Además, el problema planteado por el condicionamiento sociológico de la libertad no es fundamentalmente distinto del que plantea el condicionamiento caracterial. Yo no escojo mi carácter, decíamos antes, sino que es mi manera de escoger, el tono particular que por él doy a todas mis elecciones. Asimismo y en una medida más o menos variable, no escojo los ambientes sociales en los cuales tendré que vivir, ni por consiguiente las solicitaciones que de ellos me llegan a través de las normas de conducta que me proponen, las presiones que ejercen, etc.; o por lo menos, si en rigor puedo escoger, no los escojo todos, y la elección, muy limitada, se hace siempre a partir de un ambiente ya dado y que no he escogido. Pero basta, afirmamos con K. Lewin, que un «espacio de libertad» quede reservado para el hombre; y este espacio existe y se identifica con el campo de las posibilidades que definen las situaciones y las condiciones sociales y culturales. Lejos de ser solamente —como puede darse el caso, pero el riesgo pertenece también a los otros elementos que condicionan la conducta humana— un obstáculo al ejercicio de la libertad o más radicalmente aún un factor necesitante del acto humano, el ambiente social puede y debe ser concebido como el campo donde se desarrolla la libertad. Este terreno es, sin duda, más o menos favorable para dicho desarrollo. Pero corresponde parcialmente al hombre modificar el ambiente social y cultural y hacer de él un ambiente verdaderamente humano; el hombre tiene, pues, hasta cierto punto, la responsabilidad de ello.

Ahora puede considerarse el condicionamiento sociológico de la libertad en una perspectiva más estrictamente ética. Se ejercerá por la influencia que el contorno cultural tendrá a la vez sobre las dos facultades necesarias para la posición del acto libre, la inteligencia y la voluntad. Prejuicios y errores de la sociedad global, prejuicios de los grupos inferiores, especialmente la ideología no criticada y difícilmente criticable de la clase social, particularismos

y a veces estrecheces del grupo familiar, deformaciones procedentes del ambiente escolar, etc., todas estas influencias pueden conjugarse para falsear la conciencia individual. Por otra parte, las condiciones del ambiente modelan activamente las reacciones de los individuos y pueden encerrarlas en una red de necesidades o de solicitaciones casi necesitantes, que convierten el ejercicio de la libertad en algo muy precario, cuando no inexistente, por la atracción que ejercen sobre la sensibilidad y la imaginación. «Es muy importante señalar — escribe el padre Fichter — que los hombres piensan y obran la mayor parte de las veces de acuerdo con los prejuicios que privan en su condición social. Esto no significa que obren como autómatas, sino que una pluralidad... de solicitaciones se ejerce fuertemente sobre su libertad»[9]. J. Leclercq se dedicó especialmente al estudio de este problema del condicionamiento social y cultural de la libertad en el ámbito de la actividad moral y dice, por ejemplo, que con el «barraquismo» se multiplican los casos de incesto y con la cohabitación de hombres y animales en una sola habitación, los casos de bestialidad. Esto hace pensar en las palabras de santo Tomás, que dice que un mínimo de bienestar es indispensable para la práctica de la virtud. Es más fácil, como acabamos de hacer, señalar la influencia negativa ejercida por el ambiente sobre el ejercicio de la libertad. Sería falso desconocer el aspecto positivo de la cuestión. En todo caso esto muestra con evidencia que la libertad es un bien precioso pero frágil, y que las condiciones sociales de su desarrollo pueden, con su consentimiento, volverse contra ella y ahogarla.

---

9. «Lumen vitae», 1951, p. 293.

Segunda parte

LA VALORIZACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA

Capítulo primero

EL VALOR MORAL

De lo psíquico a lo ético

En las páginas precedentes nos hemos esforzado en poner en claro los caracteres psicológicos del acto humano. Descripción que era indispensable, porque si bien es verdad que el acto moral es un acto libre valorizado, convenía ante todo aprehenderlo en su misma naturaleza de acto libre, en su condicionamiento, en su poder y limitaciones.

Hay que señalar además que es difícil aislar en su pureza la actividad voluntaria, considerada en su ser psíquico, y poner entre paréntesis su valoración moral. Es delicado trazar un límite entre los dos ámbitos, es difícil ignorar la realidad ética cuando se intenta analizar el acto humano. La mirada del psicólogo se junta con la del moralista, y viceversa. En efecto, describir la experiencia moral es encontrar su condición *sine qua non*, a saber, la voluntad libre. Inversamente, dilucidar el problema de la libertad, es aprehenderlo como siendo la causa activa de mi historia; es descubrir que, debajo de las intenciones aparentes de mi vida cotidiana, existe una intención profunda que anima mi existencia y le da su estilo. Todo esto muestra que una fenomenología de la libertad, revelándome a mí mismo como autor de mis actos, me revela también como responsable; no soy una cosa acabada, que se contenta con ser lo que es, sometida a determinismos que la encierran por todas partes; tengo que hacerme, debo ejercer personalmente mi existencia; asumo el dato esencial del que no soy el autor (yo en el mundo con los otros), y le doy un sentido en cuanto persona libre. De este modo, la iluminación fenomenológica me arroja a la plena

realidad moral, y el acto de abstracción (legítimo, sin duda alguna) por el cual creo el objeto de la psicología no puede mantenerse sin encontrar de hecho el objeto de la moral. La clarividencia del fenomenólogo prepara el terreno del moralista.

Llegaríamos al mismo resultado si, con P. Ricoeur, partiéramos de la descripción de la *motivación* psicológica. El acto libre no es la simple expresión de una espontaneidad ciega, es también una orientación que se conoce. La libertad más auténtica no es la de una gratuidad sin razón; es la «que tiene sus razones[1] o motivos. Pero un motivo, escribe el mismo autor, representa y, si así puede decirse, *historializa* un valor y una relación de valores: invocar una razón no es explicar, sino justificar, legitimar; es invocar un derecho» (op. cit., p. 69-70). Así pues, la motivación, actuación de una razón en el seno de la decisión, es siempre legitimación; por un único movimiento el acto de decisión invoca un motivo y actualiza un valor; el motivo se convierte en valor; más exactamente, una razón se convierte en motivo porque ella misma es también valor. «¿Cuál es entonces la frontera —se pregunta Ricoeur— entre la descripción del puro querer y de la ética? Es más fácil mostrar el paso de una a otra que señalar el momento en que se pasa la frontera. La descripción pura del querer exige una reflexión específicamente moral sobre la evaluación» (op. cit., p. 74).

Resumiendo y en un lenguaje más tomista, podríamos decir: no hay acto moral que no sea humano; no hay acto humano que no sea libre. Y si el acto libre puede definirse, conforme al pensamiento de santo Tomás, como un «acto de voluntad juzgado», se comprenderá que nos hallamos de pleno en el seno del universo de los valores morales, pues el juicio que mi querer asume es una preferencia. Desembocamos, pues, en el problema de los valores morales. Su estudio nos llevará a recorrer las etapas siguientes:

a) Tendremos que caracterizar el valor en general, el valor moral en particular. Descripción sumaria, que habrá que completar. Lo haremos en la etapa siguiente.

b) En efecto, sin hacer una exposición propiamente histórica, a través del estudio de algunas doctrinas intentaremos captar la

---

1. *Philosophie de la volonté*, t. I, p. 64.

esencia del valor moral. Sin duda el examen de estas posiciones típicas nos dará, ante todo, ocasión de caracterizar el valor de manera negativa; nos esforzaremos, sin embargo, en poner de relieve el elemento positivo. Las cuatro primeras teorías son diversas formas de empirismo: empirismo psicológico del valor moral, hedonismo, naturalismo altruista, positivismo sociológico. Estos dos últimos superan el punto de vista individualista, y el sociologismo incluso verá en la sociedad la única fuente de los valores morales. Con la exposición de la teoría siguiente asistimos a una tentativa de creación arbitraria de los valores morales, la absolutez de la voluntad del soberano se convierte aquí en el fundamento de la distinción entre el bien y el mal. Es ya un intento de humanismo autosuficiente, que se consumará con el creacionismo de Polin y la teoría sartriana del valor: el destino es desde ahora la obra de una libertad ante una situación, pero que extrae de su propio fondo el universo de los valores. Finalmente, la doctrina de Le Senne nos conducirá al examen de un problema planteado ya por Polin y Sartre, el de las relaciones entre valor y ser.

c) Esta segunda etapa se prolongará naturalmente en una reflexión sobre el problema del último fin. Primeramente lo consideraremos en sí mismo, pero nos proporcionará la ocasión de aportar nuevas precisiones acerca de la naturaleza del valor moral.

d) Después de haber recorrido de este modo las tres etapas, hallaremos una primera conclusión en el capítulo cuarto, que dilucidará la noción de norma moral y dirá en qué consiste precisamente la moralidad del acto.

e) Se prolongará este capítulo en un estudio de las fuentes de la moralidad y de la ley moral, y terminaremos la segunda parte del curso con el examen del problema de la obligación y de la conciencia moral.

I. Caracteres del valor en general y del valor moral en particular

1. *El valor en general*

El valor es un aspecto del *bien*. En efecto, el bien puede presentarse en la línea de la «causalidad *formal*», en el «orden de la *especificación*» y tenemos en este caso el bien como *valor;* o en la línea de la «causalidad *final*», en el «orden de la *ejecución*» y tenemos entonces el bien como *fin* [2]. En otros términos, el bien puede considerarse en su cualidad de bien, en su *ratio boni*, es decir, bajo el aspecto de la *perfección*, de la plenitud de ser; es el bien como *valor*. Puede ser considerado también como la *finalidad* de mi actividad, como el objeto de una tendencia, como lo que hay que realizar o alcanzar; es el bien como *fin*. Más adelante insistiremos en estas nociones preliminares, pero ya desde ahora hay que señalar que no se trata de oponer estos dos aspectos complementarios. Un bien es fin para una acción en la medida que es digno, por el título que sea, de ser amado; del mismo modo, un bien sólo es valor si es susceptible de despertar el movimiento de la tendencia que le corresponde. Con esto queda delimitado el objeto de nuestro estudio. Podemos, pues, atribuir al valor los caracteres que, a continuación, detallamos.

1. *Inmanencia del valor*. Los valores son inmanentes en el sentido de que corresponden a ciertas aspiraciones: se hacen apreciar, gozar, responden a ciertas necesidades del espíritu, a ciertas tendencias del ser vivo que soy yo. Porque el valor aparece ya al nivel de la vida biológica y de la sensibilidad. El hambre hace deseable aquello que puede apaciguarlo. Es cierto también en el plano de los valores propiamente humanos, de los valores morales y religiosos, por ejemplo. El valor, por uno de sus aspectos esenciales,

2. Maritain, *Neuf leçons*, p. 32 y passim.

designa justamente esta *armonía fundamental* que existe entre el espíritu y aquello que, a falta de un término más adecuado, llamaremos objeto. Es lo que la escolástica expresaba diciendo que los valores de la verdad y del bien, idénticos con el ser *in re*, implicaban respectivamente una referencia del ser a la inteligencia y la voluntad: *Convenientiam... entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum (De Ver.*, I, 1).

En este sentido se puede hablar de *subjetividad* de los valores. El valor es siempre relativo a un sujeto. Esto no significa que sea subjetivo en todos los sentidos del término, y especialmente en el sentido peyorativo de lo que depende del capricho, de la arbitrariedad del sujeto individual o empírico. Esto no autoriza a fundar el valor sobre la convención pura y una libertad sin reglas. Insistiremos más adelante en ello.

Es posible hablar de la inmanencia del valor aún en otro sentido, que no deja de estar vinculado con el precedente. G. Marcel escribe que «el valor sólo existe con la condición de *encarnarse*». Hacemos nuestra esta fórmula que es un repudio del idealismo de los valores, puesto que significa que un valor que no es capaz de implantarse en la existencia es puramente *ideal* y *abstracto*. No se trata de vincular la autenticidad del valor con su realización de hecho; hay valores desconocidos y pisoteados que no por eso dejan de ser verdaderos valores. Pero lo que queremos decir, usando la expresión de Gabriel Marcel, es que pertenece a la esencia del valor *poderse* encarnar, llevar en sí mismo, en cierto sentido, una exigencia de encarnación, e implicar para el sujeto axiológico una *llamada* a superarse y tender hacia él. ¿Qué clase de justicia es la que pacta con la explotación del hombre? ¿Qué es una caridad que se duerme en los buenos sentimientos y olvida entregarse a las miserias que la rodean? La realización de hecho, aunque puede ser contrarrestada, sigue siendo, pues, en cierto sentido, el criterio de autenticidad del valor.

Al hablar de inmanencia del valor subrayamos, por tanto, a la vez, la atracción que ejerce sobre el sujeto y su poder e incluso su exigencia de encarnación. Bajo el primer aspecto (el de la atracción), el valor, que viene a satisfacer una espera, engendra, como dice Le

Senne, el «contentamiento»[3]. Nosotros preferimos la palabra *alegría*, si es verdad que la idea de contentamiento evoca la de satisfacción y que ésta sugiere la idea de sopor. Pero no es más que una cuestión de palabras. En todo caso, esta alegría brota del encuentro del valor y del sujeto que la realiza activamente o que, por lo menos, se pone a su servicio; procede del sentimiento vivido de haberse levantado sobre sí mismo. Y pasamos así al segundo carácter del valor, el de su *trascendencia*. De hecho, agruparemos bajo el mismo título dos caracteres semejantes: el que acabamos de citar y el de la *sobredeterminación* del valor.

2) *Trascendencia y sobredeterminación del valor.* Al hablar de trascendencia del valor queremos decir, no que sea inaccesible y que debamos colocarla en un empíreo de ideas separadas, sino que es superior a los hechos y a los actos, que no proviene de ellos como una simple consecuencia, proviene de una premisa o un efecto de su causa. El valor me supera como sujeto empírico y, para alcanzarlo, debo cambiar de nivel. Sin duda, no se trata más que de imágenes espaciales. Pero quieren sugerir lo siguiente. Decir que me superan, significa que, aunque despierten en mí una aspiración, aunque ocupen un lugar en mi existencia, están siempre más allá de estas realizaciones contingentes, son mucho más ricas que la imagen que mi acción les dibuja en el mundo de los hombres. Y en este sentido pueden decirse *inagotables*. Pero también son trascendentes en otro sentido; no son ya únicamente el campo de exploración casi infinito que se ofrece a mi acción y a mi proyecto; me superan aun *verticalmente* y son algo que hay que respetar; presentan, por tanto, cada uno en su orden propio, una cierta *absolutez* y se manifiestan con este carácter de *irrecusabilidad* del que habla Le Senne: «El primer rasgo del valor —escribe— es el de ser irrecusable...; el yo... no puede dejar de reconocerlo como valor» (ibíd., p. 203); y el autor distingue la irrecusabilidad de la *irresistibilidad*, que es una «coacción de hecho» (ibíd., p. 203); la irresistibilidad se asemeja a la fuerza mecánica o pasional; la fuerza empuja o arrastra; el valor persuade y llama.

---

3. *La destinée personnelle*, p. 206.

Por el hecho de superarme y de aparecer como el más allá de todo proyecto concreto, el valor se presenta también, como hemos dicho al hablar del arrepentimiento, como una gracia. No es el objeto de una conquista, sino que se da en el acogimiento y en la apertura del espíritu. Por esto también, para alcanzar el valor, hay que cambiar de nivel. Y si hemos señalado, con el padre Ricoeur, la dificultad de trazar la frontera entre lo psíquico y lo ético, el reconocimiento de esta dificultad no equivalía a una supresión: motivar mi conducta es superar el simple impulso de los instintos, la violencia del deseo, la atracción del placer, la voluntad de poder, tomadas en su facticidad, o aun el simple conformismo social, para *elevarme* al plano de la *justificación* y de las *razones de obrar;* aun si la pulsión instintiva, el deseo o el placer pueden o deben ser seguidos, no entran en la esfera de la moralidad si no se hacen razón y derecho (o sus contrarios).

3) *Carácter transindividual del valor.* Esto que acabamos de decir ha mostrado suficientemente que el valor es *transindividual:* el valor no es sólo valor para mí, es valor para todos. Cualquiera que sea el coeficiente de variabilidad que puede afectar a un valor determinado en las realizaciones que lo encarnan, aparece, incluso en las figuras contingentes que reviste, con su exigencia de universalidad: esta deslealtad que mi conciencia moral condena, debe ser condenada por toda conciencia recta; esta verdad que arrastra mi adhesión debe arrastrar la de cualquier otra inteligencia; esta obra musical que me seduce por su belleza debe, o debería, seducir a todo el mundo y, en esta esfera, hay que dar un valor completamente relativo al proverbio: «Entre gustos no hay disputas.» Pero al mismo tiempo y en razón de la distancia que existe entre la «parcialidad» de un valor encarnado y la exigencia de «totalidad» del valor ideal, queda abierto un espacio para la diversidad de apreciación, sin que haya por ello y necesariamente contradicción entre las dos actitudes que acabamos de señalar.

Siendo transindividual, el valor es *comunicable;* digamos mejor que es el *lugar* de toda comunicación. Le Senne dice que es contagioso; escribe también que es «atmosférico», queriendo significar con ello que no es identificable con la presencia bien circunscrita

de los objetos exteriores. «El valor debe decirse atmosférico porque no está hecho de partes, no se encierra en unos límites, impregna, se difunde»[4]. Y esto porque, tal como lo ha mostrado el párrafo precedente, es el horizonte el que hace posible toda empresa común y el que nos reúne en una tarea común; significa a la vez la apertura del espíritu y la del mundo.

4) *Jerarquía y polaridad de los valores.* Señalemos, finalmente, que los valores forman una jerarquía y que son bipolares. En primer lugar, existe un orden de los valores. Esto significa que su multiplicidad no es sencillamente una pluralidad dispersa, sino una pluralidad ordenada según un principio. Corresponde a la metafísica definir este principio. Nosotros podemos adoptar como principio de orden la *unidad de la persona* considerada en la integralidad de sus exigencias y de sus relaciones.

Inspirándonos libremente en Gusdorf[5], podríamos presentar la escala de valores del modo siguiente (hacemos abstracción de la doctrina que inspira esta clasificación y de su parentesco más o menos marcado con lo que se llama ética de la situación; la escala propuesta por el autor nos parece válida independientemente de su doctrina).

En lo más bajo, la esfera de los valores *biológicos*, que comprende las exigencias instintivas y lo que proviene de la sensibilidad animal. Un doble defasaje con relación a esta esfera, a la cual está atado el animal, nos hace pasar, según la expresión del autor, al orden de los valores *reflejos* y al de los valores *espirituales*. La primera expresión parece menos feliz. ¿Acaso los valores espirituales no son también reflejos? Sin embargo, conservaremos el término, a falta de otro mejor.

En la categoría de los valores reflejos hay que poner los valores propiamente humanos, pero que sólo interesan una zona del hombre: valores poéticos, valores estéticos, valores sociales, culturales y de civilización. Perfeccionan al hombre en el orden de la inteligencia, de la sensibilidad estética, de las relaciones humanas, etc. Pero no hacen al hombre bueno absolutamente.

---

4. *Obstacle et valeur*, p. 176.
5. *Traité de l'existence morale.*

En la tercera categoría, los valores espirituales, se alinean los valores que interesan a todo el hombre y a las profundidades más íntimas de este todo. Es el orden de los valores morales y religiosos, que de momento no caracterizamos más.

Tengamos en cuenta que esta jerarquía de los valores debe preservar la originalidad de los diferentes órdenes axiológicos. Irreductibles entre sí, no están ordenados según un orden que haría desaparecer a los inferiores en los superiores, reduciéndolos a puros medios. Los valores noéticos conservan toda su importancia en el universo de la moralidad. Obrar de otro modo, es decir, dar preponderancia a un valor sobre los demás hasta el punto de llegar a desconocerlos, sería caer en lo que Le Senne llama el «fanatismo» del valor. Nada hay más peligroso que la idolatría de la ciencia, que es, no obstante, una actitud ética; el moralismo, que prescinde de los conocimientos técnicos y se entrega a la ineficacia de los sentimientos; el esteticismo que vacía el corazón. En cada orden es necesario seguir el impulso del valor, entrever su superación hacia los demás, presentir en su llamada, la llamada superior y englobante del valor supremo.

Finalmente, como decíamos, los valores son bipolares, es decir, forman parejas de valores antitéticos: el bien y el mal, lo bello y lo feo estéticos, lo verdadero y lo falso, lo agradable y lo desagradable, etcétera. «La verdad —añade Le Senne—, el amor, la belleza, la generosidad, la ingeniosidad, la experiencia, la vida, el ardor sólo son en oposición con la falsedad, el odio, la fealdad, la avaricia, la torpeza, el temor, la muerte, el desaliento.»

2. *Caracteres del valor moral*

Caractericemos ahora el valor moral. Esta caracterización será sumaria, pero este capítulo y el siguiente nos darán los complementos necesarios.

1) *Los valores morales son profundamente personales.* No es que los otros valores no interesen la persona; pero más que los valores noéticos o estéticos, los valores morales interesan lo que

hay de *más personal* en el hombre, si es cierto que no hay valores morales sino para una *libertad* y que es en la posesión de sí mismo en la que el hombre ejerce su existencia y le confiere un sentido. Los valores no morales, si perfeccionan al hombre según esta o aquella dimensión de su ser (inteligencia, sensibilidad estética, etc.), no lo hacen bueno absolutamente. Un crimen hábilmente combinado es un buen crimen, pero no es un acto bueno. Así también y hasta en el orden de la voluntad, considerada en su ser bruto, la valentía, tomada como dinamismo natural, es un valor; pero hay, como señala Le Senne, la valentía para el mal y la valentía para el bien. Santo Tomás decía ya, hablando de las virtudes: algunas virtudes confieren la simple capacidad de obrar bien *(facultas ad bonum);* otras, confiriendo esta capacidad, añaden el buen uso de la misma *(aliquis habitus non facit solum facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur;* I-II, 56, 3). A diferencia de las virtudes intelectuales, las virtudes morales aseguran la perfección del acto y la del agente: *reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt bonum habentem* (ibíd.). Son, pues, una promoción del agente como tal, en cuanto comprometen su libertad y su responsabilidad. Puedo ser sabio, artista, autor famoso, pero las situaciones brillantes, los dones del espíritu, la estima de los demás, etc., todo esto cede ante una pregunta: ¿qué sentido humano confieren estas actividades a mi existencia? Puede ser un buen autor, pero mal hombre; un gran sabio, pero de carácter débil, etc. Sin duda, no se trata de negar los valores implicados en el ejercicio de la actividad científica, literaria, estética, etc.; pero pueden volverse contra el hombre si no ha saneado su corazón y su voluntad.

2) *Urgencia del valor moral.* A diferencia de los demás valores, el valor moral está siempre y en todas partes presente: si puedo escoger entre la carrera de abogado o de médico, no me es posible dejar de cultivar mi inteligencia o de emplear mis capacidades. El valor moral tiene la urgencia de la acción: en un momento determinado debo escoger y obrar, abstenerme sería también una manera de situarme con relación al valor moral. Puedo aplazar la ejecución de un trabajo, si ningún deber me obliga a hacerlo;

no puedo evitar obrar, y aplazar este trabajo obedece aún a una intención moral.

3) *Valor moral y obligación.* Señalaremos todavía un tercer carácter del valor moral, aquel que la filosofía moderna sin duda alguna ha exaltado más, a saber, la *obligación*. Es la manera propia que tiene el valor moral de señalar esta irrecusabilidad de que hablaba Le Senne. La irrecusabilidad del valor adoptará el nombre de «dictado», si se trata de la verdad, escribe Le Senne; de obligación en el caso de la moral; de «seducción» si se trata de lo bello; de «arrobamiento», finalmente, tratándose del amor. Poco importa esta calificación cuyos términos, ciertamente, se pueden discutir. En cambio, lo que importa es que cada valor tiene su forma propia de imponerse. La del valor moral se llama la obligación. Tendremos ocasión de estudiarla detenidamente. Nos basta con haberla señalado y con esto ponemos fin a esta descripción preliminar. Es insuficiente; quedan rasgos importantes que deben ser puestos de relieve. Pero lo que sigue remediará esta falta.

3. *Aprehensión de los valores y ceguera para los valores*

Prolongaremos esta descripción sumaria de los valores por la descripción de su modo de aprehensión [6].

1) *Conocimiento de los valores por modo de inclinación.* Analizando los caracteres del juicio de valor, Maritain distingue entre «un conocimiento natural de los valores morales» y un conocimiento «filosófico». Este segundo, derivado, reflejo, en el sentido de que es una vuelta sobre un conocimiento anteriormente dado, pre-refle-

6. *Neuf leçons* (N.L.), 3.ª y 5.ª lecciones. Los términos y la idea de un conocimiento por modo de inclinación, por connaturalidad, se encuentran en santo Tomás. Por ejemplo, en I, 1, 6 ad 3, habla de un juicio *per modum inclinationis*, que opone al juicio *per modum cognitionis*. En II-II, 45, 2 habla de la rectitud del juicio *secundum perfectum usum rationis* por una parte y *propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum*, por otra. En ambos textos apela al orden de los juicios éticos. Así, en materia de castidad, «juzgar bien por método racional es el hecho de quien sabe moral (el moralista); pero juzgar bien por connaturalidad es el hecho de aquel que tiene el hábito de la castidad» (II-II, 45, 2, traducción Rousselot en *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 70).

xivo, primero. Como todo saber filosófico, obra por medio del concepto y del juicio, tiene una función «explicadora, justificadora, manifestadora de la verdad» *(N.L.*, p. 48). El filósofo no tiene, pues, que inventar la ley moral, no la crea, sino que la descubre «en la experiencia moral de la humanidad» (ibíd.). Su papel es reflexionar sobre sí misma y aplicarla.

La filosofía moral remite, por tanto, a una experiencia fundamental que se trata de caracterizar. ¿Cuál es? ¿Cómo se presenta? Maritain la llama «pre-filosófica» y se comprende por qué; la llama también «natural». En qué sentido, vamos a verlo. Por oposición al conocimiento filosófico es un *conocimiento por inclinación*. Maritain, en efecto, distingue las inclinaciones radicadas en la *naturaleza animal* del hombre: incluyen toda la gama de instintos biológicos del hombre; su fijeza y su estabilidad, aunque son grandes, no son absolutas; y las inclinaciones que «emanan de la *razón* o de la *naturaleza racional* del hombre» *(N.L.*, p. 50). Esta última forma de inclinación presenta el doble carácter de suponer la existencia de tendencias instintivas (el instinto de procreación, por ejemplo), pero al mismo tiempo el de superar el nivel puramente animal del instinto gracias a una reflexión de la razón. Esta reflexión constituye una «refundición específicamente nueva, una transmutación o recreación... que tiene su punto de origen en el intelecto o la razón como "forma" del universo interior del hombre» (ibíd.). Se trata, en suma, de inclinaciones propiamente humanas, y si es verdad que el hombre se define por la razón, estas inclinaciones son humanas en cuanto que tienen su raíz en ella. Lo que dirige, en cierto modo, la formación de estas inclinaciones es una idea, pero una idea no expresada de modo racional, y que estructura y modela de nuevo el esquema instintivo.

¿Cómo se efectúa entonces el conocimiento natural de los valores? El valor está en la prolongación directa de las inclinaciones y nace al contacto inmediato de la acción a la cual permanece vinculado: es «una cierta visión o noción concreta de la razón que permanece ligada, sumergida, encarnada en esta misma situación [7]

---

7. La situación a la cual Maritain alude es la de «un hombre que paga a sus obreros el salario convenido», «de un jefe de tribu que trata a cada uno según sus actos» (p. 51).

inseparable de ella, y preconsciente, no expresada en verbo mental». A este primer carácter hay que añadir el siguiente: esta «noción inconsciente», que la razón ejerce *hic et nunc* cuando el hombre estima que tal noción es buena y tal otra mala, moviliza inclinaciones y emociones y las eleva al nivel propiamente humano, convirtiendo por ejemplo el instinto gregario en «la inclinación a la vida propiamente social y a la justicia» *(N.L.*, p. 53). De donde, finalmente, un tercer carácter, la naturaleza espontánea de los juicios de valor, ya que son producto del dinamismo de las tendencias así transformadas. Son juicios *por modo de inclinación*, incapaces de justificarse por sí mismos.

Sin embargo, este tacto de los valores no es de naturaleza emocional. Se trata de un conocimiento que, racional en cuanto a su fuente, está penetrado de resonancias emocionales sumamente ricas, atado al dinamismo de las inclinaciones que fija y que le hacen reaccionar espontáneamente. Hay, pues, una experiencia original de los valores éticos. Si es «racional en su raíz», como acabamos de afirmar, no lo es por su modo. Vemos que la preocupación de Maritain es doble: preservar la originalidad de la experiencia de los valores morales, que no puede ser privilegio del filósofo, y al mismo tiempo conservar los derechos de la razón. Por tanto, rehúsa admitir una «intuición moral» a la manera de un «sexto sentido», del mismo modo que rechaza la noción de «sentimiento moral» comprendido como una «revelación de la naturaleza», a la manera de los filósofos ingleses. Con otras palabras, cualquiera que sea la originalidad propia del modo de captar los valores éticos, no por ello obliga a acudir a una facultad particular, distinta de la razón; por otra parte, el valor no es dado por un sentimiento que sería a la vez su único revelador y su único criterio. Así pues, lo que Maritain rechaza con el nombre de sentimiento moral, es la teoría de una captación propiamente afectiva (simpatía, por ejemplo) del valor sin relación con la razón.

Podemos, sin embargo, conservar el término de sentimiento, porque no estamos obligados a entenderlo en el sentido de Maritain. En su acepción amplia designa, en efecto, «la conciencia implícita de un contenido mental que nos es presente sin ser siempre pensando y que se manifiesta ya sea con reacciones emocionales,

ya sea por actos nacientes, ya sea por intenciones o direcciones de pensamiento»[8]. Designa, pues, o bien la captación global de una situación, de una verdad, etc. (como cuando decimos: tengo el sentimiento de que no dice la verdad), o bien un matiz afectivo (éste es el sentido habitual y estricto de la palabra). En lo que llamaríamos el sentimiento del valor moral, las dos acepciones de la palabra coinciden. Hay a la vez una especie de evidencia del valor, y esta evidencia no es otra cosa que la presencia del valor en cuanto se puede reconocer en una determinada situación, en un acto determinado, en un compromiso concreto, y al mismo tiempo una sacudida afectiva más o menos pronunciada. Esto parece evidente en cuanto a los valores estéticos (valores del «sentido inteligenciado», como dice Maritain), y en cuanto a los valores del amor (Le Senne habla de «arrobamiento»). Es cierto también para los valores religiosos y morales. Cosa normal si se recuerda que, más que cualquier otro valor, comprometen siempre, aunque con profundidad mayor o menor, el todo de la persona.

Ésta es la razón por la cual la captación del valor y particularmente del valor moral está vinculada al «compromiso» *(engagement)*. Si se da en el hombre una sensibilidad inicial del valor moral, es sólo un principio, y el descubrimiento del valor ético no es sólo el fruto de un trabajo puramente especulativo, sino que está vinculado en sí mismo a la *rectitud de la voluntad* y del *corazón*. La evidencia que del valor podemos tener, no es solamente, como quería Descartes, obra de un espíritu puro y atento, sino que la atención al valor es ya una toma de posición existencial ante él. Si existe, pues, una connaturalidad básica entre el hombre y el valor que no es más que la ordenación de la voluntad al bien humano, esta atracción es susceptible de desarrollarse hasta convertirse en la actitud del héroe y del santo. Hay en este caso una irrupción o penetración en profundidad del valor fundamental del bien y con él de todos los valores derivados. De este centro irradiador se desprenden un calor y una fuerza que permiten, en lo concreto, superar todas las tentaciones, una luz que hace sabrosa la experiencia de los valores. Esto no significa, como veremos más adelante,

---

8. BURLOUD, *Psychologie*, p. 136.

que el prisma de la subjetividad pueda formar o deformar a su antojo todos los valores. Al hablar de connaturalidad básica señalamos justamente que las intuiciones fundamentales sobreviven a toda deformación y a todo naufragio.

2) *Relatividad de nuestra captación de los valores*[9]. Nos hallamos ante el problema, emparentado con el anterior, de la *relatividad y subjetividad* de los valores. Veremos a lo largo de esta exposición qué sentido hay que atribuir a esta expresión.

Afectividad sensible y afectividad espiritual pertenecen al mismo ser concreto: el hombre, y están destinadas, en principio, *a unirse y a colaborar: vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis* (I-II, 50, 3). Pero la razón no sólo está destinada a dirigir la vida pasional, sino que la unidad sustancial del hombre, el cuerpo y el espíritu juntos, implica que la razón despierte y arrastre en pos de sí los movimientos pasionales, por una especie de derivación, *per modum redundantiae*, dice santo Tomás (I-II, 24, 3, ad 1). Es más, la imbricación de las facultades humanas es tal que la afectividad sensible, si puede influir fuertemente en la afectividad intelectual, puede también influir «el *aparecer*» mismo de los valores morales. Este último problema es el que nos interesa más particularmente. En resumen podemos afirmar lo siguiente. Las afectividades sensible e intelectual no se conmueven más que con la presentación del objeto o del fin: *appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum* (I, 80, 2, ad 1). Pero, señala muy bien Mouroux, «la afectividad es a la vez una reacción *al* conocimiento y una reacción *sobre* él». En efecto, la afectividad expresa un vínculo de *conveniencia* entre el apetito y el fin: *(id quod appetitur) appetitur vero ut est conveniens* (I, 80, 1, ad 1). Y quien dice conveniencia, dice relación y coadaptación recíprocas del objeto de conveniencia y de aquello a lo cual dicho objeto conviene. *Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens* (I-II, 9, 2). Se comprende ahora la exactitud de la expresión de Aristóteles y de

9. Cf., sobre este problema, MOUROUX, *L'Expérience chrétienne*, cap. IX, *Affectivité et expérience chrétienne*.

santo Tomás: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei:* el ser tal hace aparecer el objeto tal [10]. Si el hombre, propiamente hablando, no inventa sus fines, en gran parte los hace aparecer como «valores», es decir, como convenientes para él. Dicho de otro modo: «si todo fin es ontológicamente un valor, por la plenitud que posee de Dios, no *aparece* como valor y no es captado como tal sino por un sujeto que le *reconoce* tal en un acto de valoración» [11].

Vemos, por tanto, en qué sentido podemos hablar de la relatividad y de la subjetividad de los valores. No se trata de una creación de valores en el sentido en que lo entiende, por ejemplo, Polin: el hombre no puede fijarse sus fines y sus valores arbitrariamente; se imponen a él objetivamente. Pero es el aparecer de los valores el que depende, en cierta medida, de él y de lo que él es. El hombre, dice Mouroux, «inventa su relación con ellos (valores y fines); inventa su propio universo de fines y de valores, constituyéndose él mismo tal como se quiere» (ibíd., p. 254). Desde este momento, la afectividad sensible, tan vehemente a veces, desempeña una función considerable en el descubrimiento de los valores: «Es el deseo el que, en gran parte, fabrica el objeto» (ibíd., p. 255).

Resumiendo, diremos que tanto la afectividad sensible como la espiritual se encuentran en el mismo hombre y que están hechas para colaborar. La primera debe someterse a la segunda, bajo la regulación de la razón. Pero la afectividad sensible conserva cierta autonomía. Y, si bien es cierto que el objeto conocido como bien es el que impresiona la afectividad, la afectividad sensible (es la que nos interesa aquí) a su vez influye en la aparición de los valores, puesto que un objeto no aparece como valor sino en función de la naturaleza del apetito, y también, en cierta medida, de las preferencias afectivas que modifican de alguna manera esta naturaleza: *Quando homo* —escribe santo Tomás hablando del vicio— *de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit (De Ver.*, 24, 10, ad 1). Así pues, la cualidad de nuestra afectividad condiciona la precepción de los valores. «En materia humana, moral, espiritual, hay que amar para conocer, hay que amar bien para conocer bien» (Mouroux, p. 255).

10. Cf. traducción Rousselot.
11. O.c., p. 254.

3) *La ceguera para los valores.* Ahora podemos comprender la posibilidad de una ceguera a los valores. Si, como decía Mouroux, el hombre es capaz de inventar su relación con los valores y su propio universo de fines, y unos y otros le aparecen como tales porque él es así, se comprenderá que la incidencia de los elementos afectivos pueda falsear la percepción de los verdaderos valores. El espíritu posee el temible poder de cerrarse a su luz; este poder puede ir desde la simple indiferencia a la hostilidad declarada. La simple indiferencia es ya algo más que una neutralidad, implica una toma de posición con relación al mundo de los valores: ser realmente indiferente a los valores significa que se desconoce su fuerza de irradiación y su exigencia de inserción en la vida de la persona. Dicha ceguera, casi siempre es progresiva, consecutiva a las cobardías cotidianas y a la convivencia prolongada —y no confesada— entre la falta y uno mismo. La conciencia acaba perdiendo el gusto del sacrificio y, con él, el amor del riesgo y de la audacia. Como decía Sócrates, el hombre se hace incapaz de grandes faltas, como lo es de grandes virtudes; el viento del espíritu deja de soplar sobre un alma cerrada. En realidad sería mejor sentir una hostilidad declarada hacia un valor moral que mera indiferencia, creada por la cobardía y el abandono, pues tal hostilidad a menudo no es más que una aparente negación de los valores, puesto que, en el fondo, es simplemente el repudio de sus caricaturas.

Señalemos que indiferencia hacia el valor no significa ignorancia. Ser indiferente es no percibir ya la fuerza irradiante que se desprende de los valores; pero esto no suprime el conocimiento teórico formulable en juicios de valor: puedo ser indiferente a los valores de la castidad y saber muy bien que hay un deber de castidad; puedo ser insensible a la duplicidad y a la mentira, sin ignorar que la veracidad es un deber, etc. Del mismo modo, la hostilidad declarada a los valores a veces no es más que una especie de reconocimiento negativo de sus exigencias o de las exigencias de otros valores: si niego los valores religiosos es porque creo en los valores humanos y considero inconciliables las dos categorías. Sin embargo, la indiferencia práctica puede conducir al desconocimiento teórico. Puede darse una ceguera más profunda.

Parece entonces que el valor no exista. Quizá consiste esta actitud en una voluntad lúcida de autosuficiencia y de orgullo luciferino, una voluntad radical de replegar al hombre sobre sí mismo y de hacer depender de él todo valor, acompañada de un desprecio más o menos explícito de los valores que se rechazan. Pero aun en este caso permanece una cierta percepción de los valores: la degradación moral más acusada no puede abolir las intuiciones fundamentales del sentido moral.

II. El valor moral a través de algunas teorías

Después de esta breve descripción vamos a examinar algunas teorías del valor moral. Se impone, sin embargo, una precisión previa, que nos dará el sentido de esta exposición. Se puede hablar del valor moral y de la calificación moral del *acto:* un acto es moralmente bueno, justo, sincero, generoso, etc. Se trata del valor *intrínseco* del acto. ¿Qué es lo que le hace ser bueno, justo, sincero, generoso? Diremos que es su conformidad con una «regla», con una «norma». A primera vista la norma aparecerá, pues, como un valor *extrínseco* o, si se prefiere, como valor *objetivo,* por oposición al valor *subjetivo* del acto, pero todos estos términos dejan mucho que desear. La cuestión que entonces se plantea es la siguiente: siendo el acto humano moralmente bueno por la conformidad con su norma, ¿cuál es esta norma? La exposición histórica mostrará (cosa que todo el mundo sabe ya) las variaciones doctrinales sobre este tema, pero permitirá al mismo tiempo —y es su aspecto positivo— delimitar mejor la esencia del valor moral.

1. *El naturalismo psicológico de von Ehrenfels*

La teoría de von Ehrenfels es interesante por la intención que persigue de reducir el valor moral a lo *deseable.* Por este motivo es una de las posiciones más significativas del psicologismo moral.

«No deseamos las cosas porque percibamos en ellas una esencia mística e intangible. Por el contrario, les atribuimos un valor porque las deseamos.» Y el deseo, a su vez, está vinculado al grado de placer esperado.

Pero esta fórmula, aunque clara, no deja de ser incómoda. En efecto, si el valor (o el bien) es lo deseado, como por otra parte no se desea lo que ya se posee, hay que afirmar que lo que se posee no es ya un bien. Y esto es paradójico. Von Ehrenfels cree eliminar la dificultad identificando el valor con lo *deseable*, entendiendo con ello no lo que es «digno de ser deseado», sino aquello que puede serlo, del mismo modo que decimos que es audible lo que puede ser oído.

Desgraciadamente, aquí no hay más que juegos de palabras. No se supera una dificultad con un juego de manos. Ne es posible negar, sin mala conciencia, que «audible», «legible», «realizable», etc., que señalan bien la posibilidad, no signifiquen también y con frecuencia lo que vale la pena de ser oído, leído, realizado, etc. Por más que se pretenda reducir el valor a un simple hecho psicológico, a saber, el deseo de un placer esperado o la posibilidad de este deseo, esto no impide que el valor se manifieste como lo que es digno de ser deseado e incluso como aquello cuya búsqueda se impone. Como dice irónicamente Ruyer, de quien tomamos esta descripción, «es muy paradójico sostener... que una mujer fea es tan deseable como una belleza, porque da la casualidad de que hay alguien que la desea» [12].

La teoría de von Ehrenfels, a pesar de su evidente pobreza, ofrece por lo menos un doble interés. En primer lugar, el de ser como el tipo de una teoría *psicologista* del valor moral. Por el hecho de implicar siempre el valor una referencia a la subjetividad, se pasa a la afirmación de que no es más que este aspecto subjetivo. Es asimilar el derecho con el hecho, desconocer la originalidad del valor que una actitud descriptiva auténtica debería respetar por la misma razón que la positividad del hecho. Y esta última actitud implica que se admitan grados de experiencias y de método en la consideración de estas experiencias. Pero el po-

---

12. *Philosophie de la valeur*, p. 157.

sitivismo psicologista de von Ehrenfels no lo admite ni puede admitirlo.

Este prejuicio de reducción ofrece por ello mismo un segundo interés: el de poner en evidencia hasta la exclusividad las *bases psicológicas del valor*. Los valores tienen su raíz en las tendencias. Esto significa, en primer lugar, que en el hombre, los instintos y las tendencias inferiores no quedan suprimidos, sino reabsorbidos en un registro superior; reciben, por ello, una significación propiamente humana: «Sus instintos más primarios, comer, reproducirse —escribe Mounier—, él (= el hombre) los convierte en artes sutiles: la cocina, el arte de comer»[13]. Esto significa también que sobreviven hasta en las formas más elevadas de la afectividad espiritual: «La experiencia mística misma, el sentido del amor divino, como se ha señalado a menudo, movilizan profundamente toda la actividad y no es por azar por lo que se expresan en términos de amor humano»[14]. Pero, cualquiera que sea la importancia de las bases biopsicológicas de las tendencias superiores, no puede afirmarse sin violentar la experiencia humana que los valores espirituales sólo sean la simple eflorescencia de los valores infraespirituales. La tendencia de todo positivismo psicológico es reducir lo superior a lo inferior, lo complejo a lo simple, ignorando que la superioridad no lo es sólo de grado y que la complejidad es con frecuencia la condición y el signo a la vez de una indiferencia cualitativa. Si tuviéramos que escoger, habría que adoptar el método inverso: no se llega a la comprensión de las tendencias biopsíquicas y a su significación en el hombre, sino iluminándolas a partir de las tendencias superiores. Recordemos las palabras de santo Tomás citadas anteriormente: *aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur... Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi* (I-II, 74, 3, ad 1).

Añadamos aún —y es una crítica que puede dirigirse a todas las formas de positivismo— que el psicologismo de von Ehrenfels es incapaz de fundarse a sí mismo sin traicionar sus principios.

---

13. *Le Personnalisme*, p. 19-20.
14. GUSDORF, o.c., p. 101.

Pues la afirmación fundamental que pretende fundarlo, a saber, que el valor es idéntico a lo deseable, es ella misma un juicio de valor, lógicamente anterior a todas las demás afirmaciones de valor y está en contradicción evidente con el principio del positivismo [15].

2. *Hedonismo y valor moral*

El naturalismo de von Ehrenfels es una especie de *hedonismo*. Conviene detenerse un poco para examinar la moral hedonista. Se entiende por hedonismo la doctrina moral que reduce el valor moral al placer y sostiene, según la expresión de Kant, que la «felicidad es el soberano bien y que la virtud sólo es la forma de la máxima que hay que seguir para obtenerla» [16]. El representante más célebre del hedonismo es Epicuro. El principio fundamental de la moral epicúrea es la evidencia, indiscutible según ella, de que el hombre como el animal —la experiencia nos lo muestra— por naturaleza busca el placer y huye del dolor. Por consiguiente, el primer precepto de la moral puede formularse del modo siguiente: busca el placer, huye del dolor. Pero no nos engañemos acerca de la naturaleza del placer; se trata del placer corporal: «El principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre... No sé qué idea me forjaría acerca del bien..., si suprimiese los placeres del beber y del comer, del oído y de la vista, y los de Venus.» Sin embargo, la brutalidad de esta afirmación queda atemperada por otros elementos. Y ante todo hay que distinguir entre placer en movimiento y placer en reposo. El primero sólo es un esbozo del segundo; el verdadero placer, el placer «constitutivo» o placer en reposo, si bien implica la ausencia de dolor, no se reduce a esa ausencia, sino que resulta del feliz equilibrio corporal: «El placer se produce naturalmente y por sí mismo cuando, por el juego natural de los órganos, en un ser viviente se establece el equilibrio psicológico» [17].

---

15. La posición de RIBOT, *Logique des sentiments*, es semejante a la de v. Ehr. He aquí una frase típica: «Siendo el valor de las cosas su aptitud para provocar el deseo y siendo proporcional el valor a la fuerza del deseo, se debe admitir que la noción de valor es esencialmente subjetiva» (p. 41).

16. *Critique de la raison pratique*, p. 121.

17. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 270.

Habrá que distinguir, además, entre placeres corporales y placeres del alma. Y no hay duda de que los placeres del alma no se reducen a variedades del placer corporal. No obstante el alma, que también es corpórea, tiene el poder de anticipar el porvenir y de rememorar el pasado. Puede, por tanto, conferir al placer una dimensión temporal que no presenta en la instantaneidad que le caracteriza, una duración que por sí mismo no posee: «Un placer del alma es siempre un placer corporal rememorado o anticipado» (ibíd., p. 281). Brochard escribe también: «Depende siempre del alma volver a captar, en cierto modo, un placer pasado, hacérselo presente, gozar de nuevo de él durante el tiempo que le plazca o proyectarlo en el porvenir y gozar de él por anticipado» (op. cit., p. 283), como depende también de ella apartar el vano temor a la muerte y la superstición. El placer del alma entendido de este modo, y sabemos que en cuanto al contenido no difiere del placer corporal, se convierte en el verdadero placer. La felicidad del sabio consistirá, pues, en la feliz tranquilidad del alma y del cuerpo, en una actitud práctica que se contentará con una mesa frugal y encontrará su perfección en la compañía de amigos fieles. El sabio epicúreo sabrá distinguir entre los deseos *naturales y necesarios*, como los relativos a la comida y a la bebida, los deseos *naturales pero no necesarios*, como el instinto de reproducción, y finalmente los deseos *vanos*, como la búsqueda de la riqueza y los honores. Solamente los primeros son indispensables, y el sabio procurará satisfacerlos con moderación.

Contentémonos con las observaciones críticas siguientes:

1) El ideal ético tal como lo vivió Epicuro le sitúa por encima de la imagen que evoca en nosotros la palabra epicúreo *(Epicuri de grege porcus*, HORACIO, *Ep.* 1, 4); pero la persona de Epicuro no nos interesa directamente. Dejemos al jardín de Epicuro su dulzura y su encanto.

2) En cambio, interesa señalar en primer lugar que identificando el valor moral con el placer, la virtud con el medio de adquirirla, el ideal ético con el contento y la satisfacción avara de un equilibrio hecho de goce sensible, el epicureísmo, a las conciencias trabajadas por el cristianismo, no puede menos que dejarles un gusto amargo, el sentimiento de un horizonte cerrado, de

un humanismo fracasado, del que la inquietud, que salva de la mediocridad, está ausente por principio.

3) No obstante, la tentativa hedonista de reducir el valor moral al placer presenta un doble interés. Es, en primer lugar, el de no poderse justificar sin acudir a un principio que no proviene del placer. Además, en esta voluntad de reducir el valor al placer y en el ideal que el epicúreo ofrece al hombre hay la expresión velada y sin duda gravemente falseada del acuerdo que debe existir entre el agente moral y el valor, la actividad libre y los fines que se propone en conformidad con la naturaleza humana, la existencia virtuosa y su expansión en la alegría. Puede anotarse como confesión de su fracaso «esta palabra de amargura y de desencanto» [18] del epicureísmo: «Cada uno de nosotros abandona la vida con el sentimiento de que apenas acaba de nacer»; es también, y por lo mismo, el presentimiento de que el sentido auténtico del destino humano no es el que señala la sabiduría epicúrea. Más adelante volveremos sobre este problema.

3. *El naturalismo altruista de A. Smith*

Con la doctrina moral de A. Smith seguimos aún ante una forma de psicologismo axiológico, pues todo el valor y contenido de la conciencia moral se derivan de un sentimiento de *simpatía.* Es una moral que intenta edificarse sobre una psicología de las tendencias y «sólo sobre esta psicología» [19]. Pero con relación al hedonismo puro presenta la originalidad de que con el sentimiento de simpatía nos coloca de golpe en una moral altruista. Rompemos así el círculo del egoísmo; al menos eso es lo que pretende A. Smith. Con ello su doctrina difiere profundamente de la de J. Bentham, según el cual el principio moral puede enunciarse: «El hombre busca siempre su mayor felicidad» [20], consistiendo la felicidad en la mayor suma de los placeres obtenidos por el cálculo moral; el hombre de Bentham es egoísta, y el problema de Bentham será el de poner

18. CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée,* t. I, p. 480.
19. BLOCH, *Les tendances et la vie morale,* p. 66.
20. LE SENNE, *Traité de morale générale,* p. 221.

de acuerdo los egoísmos en el seno de la sociedad. Pero pasemos a exponer la doctrina de Smith.

La simpatía es, pues, «la condición a la vez necesaria y suficiente para fundar la moral» [21]. De la simpatía, dada como sentimiento moral básico, puede derivarse la riqueza entera de la conciencia moral, como Condillac hacía derivar del solo sentido del olfato la complejidad de la vida psicológica.

En una palabra, el *juicio moral* se explica por la simpatía, pues juzgar es aprobar o desaprobar; y la aprobación o la desaprobación no hacen más que manifestar la simpatía o antipatía que experimentamos por las acciones del otro. Las «reglas generales de la moral» no son más que la suma de esos juicios de valor; generalizan una comprobación, o mejor, un conjunto de comprobaciones y son el futuro de la inducción. «Se fundan —escribe A. Smith— en lo que nuestras facultades intelectuales y nuestro sentimiento natural del bien y del mal nos han hecho aprobar o desaprobar constantemente en una serie de circunstancias particulares. Originariamente no aprobamos ni desaprobamos ninguna acción porque examinándola parezca conforme u opuesta a ciertas reglas generales; por el contrario, establecemos las reglas reconociendo por la experiencia que las acciones de cierta naturaleza y compuestas de ciertas circunstancias, son generalmente aprobadas o desaprobadas» [22]. En cuanto al sentimiento del *deber*, es comprendido como «el respeto por estas reglas generales» (BLOCH, op. cit., p. 183).

Si pasamos de los juicios éticos relativos a las acciones de los demás a los juicios de valor que conciernen a nuestra propia conducta, será el mismo sentimiento fundamental de simpatía el que explicará su génesis. En efecto, el juicio moral de nuestras propias acciones se obtiene por el proceso siguiente: hago un acto, el otro lo aprueba (simpatía); apruebo su aprobación (o simpatizo con su simpatía), y éste es el juicio moral de aprobación referente a mi propio acto; el otro desaprueba mi acto (antipatía), apruebo esta desaprobación (o simpatizo con esta antipatía) y es el juicio moral de desaprobación de mi acto. El juicio moral que concierne a mi propia acción es, pues, una simpatía «de segundo grado»

21. BLOCH, o.c., p. 73.
22. A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, p. 179-180.

(op. cit., p. 74) que pasa por la mediación de la simpatía de otro, y el principio del altruismo queda salvo. Esta simpatía redoblada da cuenta también del imperio sobre nuestras propias pasiones. De este modo toda la vida moral queda fundada sobre este sentimiento.

¿Qué hay que pensar de este intento? Haremos a esta ingeniosa tentativa las observaciones siguientes que, en lo esencial, tomamos de Bloch.

1) La teoría sólo puede funcionar si la simpatía es efectiva: el otro siente simpatía por mi acción y la manifiesta en un juicio de aprobación; experimento simpatía por la simpatía que mi acción produce en el otro y formulo a mi vez el juicio de valor. Pero, como justamente señala Bloch, si la simpatía (o la antipatía) no funciona, ¿debo afirmar que estoy ante una acción moralmente neutra?

2) Ante las lagunas de la simpatía, A. Smith recurre a una *simpatía condicional* (SMITH, op. cit., p. 13): es una simpatía que sentiríamos si nos encontrásemos en las condiciones ideales que harían posible el nacimiento de este sentimiento. Habla también de una simpatía «artificial». Se trata, pues, de suplir la falta de un sentimiento. Y esta suplencia está prácticamente asegurada por las leyes de la moral (cf. op. cit., p. 13).

3) A fin de cuentas, A. Smith acude a la hipótesis del espectador imparcial, que es «la idea abstracta de un testigo imparcial de nuestros sentimientos y de nuestra conducta» (op. cit., p. 173). «Cuando examino mi propia conducta, cuando quiero juzgarla e intento condenarla o aprobarla, es evidente que me divido, en cierto modo, en dos personas, y que el yo *apreciador y juez* desempeña un papel diferente de *este otro yo* cuya conducta aprecia y juzga. La primera de estas dos personas (reunidas por un instante en mí mismo) es el espectador, cuyos sentimientos pretendo adoptar poniéndome en su lugar y considerando desde allí mi conducta. La segunda es el mismo ser que obra, la que llamaré precisamente yo, y cuya conducta intentaré juzgar desde el puesto del espectador» (op. cit., p. 130). Casi podríamos afirmar con Le Senne que el yo empírico se hace juzgar por el yo de valor. Y la regla fundamental de la moral de la simpatía se enunciará, según el mismo autor, de la

forma siguiente: «Obra de tal manera que el observador imparcial pueda simpatizar contigo» [23].

4) Sólo falta designar a este espectador imparcial con su verdadero nombre, que es el de *conciencia*. Y A. Smith da este paso. Esta conciencia es, a su vez, un *dios* en el hombre: «Es la razón, es la conciencia, es esta especie de divinidad que llevamos en nosotros la que es juez y árbitro supremo de nuestra conducta» (op. cit., p. 154).

Estas «metamorfosis» conducen a A. Smith a hacer comparecer el sentimiento generador de la conducta moral ante el tribunal de la razón. de la conciencia y de la divinidad. No podía desearse nada mejor. Pero ¿quién no ve la contradicción? La simpatía debía llevar las superestructuras del edificio moral (juicio de valor, principios generales de la conducta, sentimiento del deber, etc.). El contenido de la conciencia moral debía nacer de las reacciones del sentimiento, y nos encontramos con que el edificio descansa sobre su cabeza. En último término llegamos a la misma crítica fundamental que habíamos dirigido a la teoría de von Ehrenfels, a saber, la imposibilidad para una doctrina empirista de fundarse a sí misma sin renegar de sus principios. Esta imposibilidad es más aparente que nunca en A. Smith.

Dejando de lado esta crítica, quisiéramos señalar que, en el fondo, incluso con el sentimiento altruista de la simpatía, no salimos del *hedonismo*, del cual esta teoría es sólo una forma más sutil. Pues de todas formas la simpatía sigue siendo un sentimiento y, sea cual sea la intencionalidad de este sentimiento, se experimenta como *subjetivo*. Se dirá, sin duda, que desde el punto de vista psicológico no puede separarse el sentimiento, reacción afectiva, del objeto al cual tiende. Pero en este caso son posibles dos hipótesis: o bien la simpatía obtiene el valor moral de su carácter afectivo, o bien este valor es función del objeto. En este último caso el objeto puede ser moralmente neutro y comunicará su neutralidad al sentimiento; o bien tiene calificación moral, en bien o en mal, y esta calificación pasará a la simpatía. La segunda de estas dos hipótesis debe ser rechazada, so pena de no ser ya el sentimiento la medida de la

23. *Traité de morale générale*, p. 429.

moralidad, sino ésta la medida de aquél. Queda, pues, la primera, cuya fragilidad conocemos. Pero entonces —y es esto lo que queremos señalar— volvemos a una especie de hedonismo, o mejor, a una especie de subjetivismo del valor, que, por diferente que sea del hedonismo estricto, e incluso si rechaza la identificación del valor con el placer, no deja por ello de medir la moralidad de la conducta, si nos mantenemos en el principio fundamental, por medio de la subjetividad de la reacción afectiva. Entre placer y sentimiento hay sin duda una diferencia psicológica; pero esta diferencia, evidentemente, no basta para fundar la moral y, desde el punto de vista moralista, se aniquila, pues sólo se trata de una medida afectiva. Al mismo tiempo, la moral de la simpatía no puede cumplir su pretensión de ser una moral de resonancia intersubjetiva y social. Como escribe Max Scheler, «la simpatía pura y simple, como tal, no tiene en cuenta el valor y la cualidad de los sentimientos de los otros» [24]. El altruismo de A. Smith no supera las dimensiones y las posibilidades del sentimiento considerado como reacción afectiva. Lo cual es lo mismo que decir que, ignorando la esencia del valor moral, ignora también necesariamente la esencia de la persona. Los vínculos que la simpatía considerada en su pureza podría crear entre los hombres serían análogos a los vínculos emocionales de las sociedades animales. De este modo, el altruismo de A. Smith se hace incapaz de conservar, lógicamente hablando, una de las pretensiones de suyo más válidas.

La tentativa, a pesar de su incapacidad de fundar la moral, conserva, sin embargo, su interés. Atrae, en primer lugar, la atención sobre la importancia del sentimiento en la vida moral: valor «regulador» del sentimiento; y esto es exacto si se considera el sentimiento en su densidad y en su complejidad humanas, como intentan hacerlo los análisis contemporáneos [25]; pero el sentimiento queda entonces penetrado de razón; se convierte en detector de los valores, implicado como está en este conocimiento por «connaturalidad» o por modo de inclinación del que hemos hablado antes; valor «energético» también, podríamos decir, en el sentido de que

24. *Nature et forme de la sympathie*, p. 17-18.
25. Cf. por ejemplo PRADINES, *Traité de psychologie générale*. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*.

moviliza los recursos afectivos del sujeto, que es también para el valor moral como una especie de eco y que lo saca de la abstracción en la cual corre el riesgo de exilarse.

4. *El positivismo sociológico de Durkheim*

La teoría sociológica, tal como la encontramos en Durkheim, tiene en común con las teorías precedentes el ser una especie de empirismo del valor moral; este empirismo toma la forma particular del positivismo, si se entiende con ello la intención de limitarse a los solos hechos debidamente comprobados y científicamente establecidos, asociada al rechazamiento de todo recurso a una explicación metafísica considerada como ilusoria. Pero mientras que el valor fundamental en un caso era lo deseable, en otro el placer, en el tercero la simpatía, está constituido ahora por la *sociedad:* «Los fines morales son los que tienen por objeto una sociedad. Obrar moralmente es obrar con miras a un interés colectivo»[26]. Además, la doctrina de la simpatía de A. Smith pretendía conferir a la moral una dimensión social e intersubjetiva, pero al partir del sentimiento sólo podía fracasar. Durkheim parte de buenas a primeras de la dimensión social del valor y recorre, en cierto modo, un camino inverso al de Smith. Veámoslo más detenidamente.

1) *Carácter del valor moral.* Durkheim reconoce al valor moral los dos caracteres esenciales siguientes: la *deseabilidad:* es preciso que el acto «interese, en cierta medida, nuestra sensibilidad, que nos aparezca, de algún modo, como deseable» *(S.P.*, p. 50); la obligación: «La obligación constituye... uno de los primeros caracteres de la regla moral» (ibíd). La noción de «hecho moral» reúne, pues, paradójicamente las de bien y de deber *(S.P.*, p. 51). Por esta razón el valor moral se expresa en reglas de acción que toman la forma de mandato: «La regla moral es toda entera mandamiento y no es otra cosa» *(E.M.*, p. 35). Por tanto, la moral puede definirse como «un sistema de mandamientos» (ibíd.).

---

26. *L'Éducation morale*, p. 68. Nuestra exposición se inspirará principalmente en esta última obra, que designaremos con la sigla *E.M.*, y en *Sociologie et philosophie (S.P.)*.

2) *Origen del valor moral.* Según Durkheim, en un buen método científico comprender es explicar; explicar es referir el fenómeno en cuestión a sus antecedentes reales o hallar en la experiencia la causa de los hechos que se pretende explicar. Hay que describir, pues, su génesis. Durkheim está de acuerdo con la teoría que puede llamarse idealista para afirmar que el valor de las cosas sólo puede apreciarse por comparación con los valores *ideales*. Hay, por tanto, una cierta idealidad del valor. Y es necesario comprenderla bien y no contentarse con postularla. Hay que dar cuenta de ella según el esquema de explicación causal que acabamos de citar.

¿Cómo explicar el origen de los valores? De la forma siguiente. Si recordamos que sólo puede haber deberes «con relación a las conciencias» (*S.P.*, p. 71), o «personas morales»; si, por otra parte, añadimos que un acto sólo puede tener dos clases de fines: «1.º El individuo que yo soy. 2.º Otros seres distintos de mí» (ibíd.), es evidente, ante todo, que los actos que tienden a la conservación o a la expansión puramente individual no tienen valor moral: individualidad es sinónimo de búsqueda interesada y de egoísmo. Lo que es verdad del individuo que yo soy, lo es también de la individualidad del otro, puesto que no se ve por qué lo que no puede conferir la moralidad en un caso puede hacerlo en otro totalmente similar. No se evita la dificultad con una simple colección de individuos, ya que una colección se limita a reunir individuos sin conferirles una unidad específica nueva. Excluida la hipótesis teológica, puesto que se contenta con postular una solución *puramente ideal* sin valor *real*, queda que la única persona moral a la que podemos estar vinculados por el deber es «el sujeto *sui generis*», que es la sociedad. Esto implica que la sociedad sea una «persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales que comprende» (*S.P.*, p. 74), tal como la combinación de elementos químicos da un nuevo cuerpo específicamente distinto de los elementos que entran en combinación [27].

Los caracteres de deseabilidad y de obligación, de inmanencia y de trascendencia encuentran desde este momento su explicación:

---

27. Cf. en *S.P.* el capítulo IV, titulado *Juicios de valor y juicios de realidad.*

la trascendencia, en la magnitud del cuerpo social que nos sobrepasa y en la riqueza casi infinita del contenido cultural que vehicula y cuya fuente es en verdad; la obligación, en el respeto que este poder moral inspira y la presión que ejerce sobre los individuos; la deseabilidad, en la atracción que estas riquezas, que son también nuestras riquezas, suscitan en nosotros; la inmanencia, en la integración social del individuo que es también una forma de interiorización de estos mismos valores de la civilización. «La sociedad nos manda porque es exterior y superior a nosotros; la distancia moral que hay entre ella y nosotros la convierte en una autoridad ante la cual nuestra voluntad se inclina. Pero siendo, por otra parte, interior a nosotros, siendo nosotros, por esto la amamos» (*S.P.*, p. 82).

Añadamos que en los períodos de fusión y de efervescencia sociales es cuando aparecen los ideales (o valores) nuevos, producto de la intensidad de vida que caracteriza entonces la existencia social. *En estos períodos el ideal tiende a identificarse con la realidad. Son* de escasa duración, y la mediocridad vuelve a imponerse rápidamente; el ideal sobrevive entonces en forma de recuerdo; se separa de la realidad con la que no sigue unido sino débilmente, y se acentúa la oposición entre el valor y las conductas reales. Pero aunque estos valores sobrevivan como ideas, no por eso dejan de ser la resultante de fuerzas reales. Así se explica la génesis de los valores. Permanecemos en el interior del mundo natural: «El ideal está en la naturaleza y es de la naturaleza» (*S.P.*, p. 137). Sólo que la naturaleza de que se trata no es la naturaleza física, ni la biológica, sino la sociedad, ser dinámico dotado de energía propia y que obedece a leyes específicas.

En definitiva, la sociedad es la norma y la fuente de todo valor moral: «Nuestra conciencia moral es su obra (= la de la sociedad) y la expresa; cuando nuestra conciencia habla, es la sociedad la que habla en nosotros... Es más: no solamente la sociedad es una autoridad moral, sino que puede pensarse que la sociedad es el tipo y la fuente de toda autoridad moral» (*E.M.*, p. 102).

3) *Observaciones críticas.* Nos limitaremos a las siguientes observaciones:

a) Señalemos, de paso, que la descripción naturalista y empirista del valor moral, caracterizada en términos de fuerza, de naturaleza, etc., se alía curiosamente con textos de otro temple, en los que se tienen en cuenta los términos de trascendencia, de persona, etc. Podríamos dar ahora un ejemplo. Esta doble inspiración se explica sin duda por la voluntad de Durkheim de hacer la «ciencia» de la realidad social y por el sentimiento vivo que posee, además, de la originalidad del valor moral. Desgraciadamente, la orientación naturalista de su pensamiento le cierra la verdadera comprensión de este último. Pero sigamos.

b) O mejor, mostremos que el postulado de objetividad científica unido al de la reducción de todo lo propiamente humano a lo social, le lleva a desconocer la naturaleza propia del valor. Durkheim no ve que el valor es solidario de la persona y que en cierto sentido no es otra cosa que la existencia personal experimentada como válida. Identifica o aproxima las nociones de individual, subjetivo, *moviente* y las *opone* a las de *impersonalidad, objetividad* y estabilidad de la colectividad. Pero, por un empleo equívoco del término, habla de «personalidad» superior de la sociedad, y las riquezas espirituales que quita a la «persona individual», las refiere a la persona colectiva. Además, si caracteriza el valor moral por la obligación, ¿qué será una obligación que se presenta la mayor parte de las veces como una presión, y en todo caso, como un hecho? «El sociologismo se contradice a sí mismo — escribe Maritain — al pretender explicar por la presión social y los sentimientos colectivos el sentimiento radical de la obligación moral. Digo que esto es una contradicción interna, porque, de hecho, todos los datos presentados por la sociología *presuponen* la existencia del sentimiento de obligación moral, que existe en la conciencia previamente a toda incidencia sociológica» [28]. En resumen, ni la fuente ni la norma de la moralidad se hallan en la sociedad.

c) Hechas estas observaciones, hay que hacer justicia, no obstante, a Durkheim porque ha subrayado la importancia de los factores sociales en el advenimiento de los valores. La realidad sociocultural ofrece a cada momento al individuo un conjunto de estruc-

---

28. *Neuf leçons*, p. 13-14.

turas que definen su situación. Esta situación es para el hombre, en su relación con los demás y con el mundo, un problema concreto que hay que resolver. Siendo una solicitación a la acción, lleva en sí, como en filigrana, el sentido de la respuesta. No significa esto que la historia contenga a la vez el problema y la solución, como si la respuesta estuviese contenida en el determinismo necesitante de la realidad histórica. Ésta conserva siempre cierta ambigüedad, y si pueden aparecer líneas de fuerza, son siempre una invitación dirigida a la iniciativa del hombre de dar un sentido humano a las situaciones existenciales. Puede decirse entonces que la situación histórica orienta la reflexión del agente moral y de su acción. Por lo mismo hace posible la separación de los valores; o más exactamente, pues los valores fundamentales son en cierto sentido (que a continuación se precisará) eternos, sugiere la figura particular que el valor tendría que tomar para penetrar en la realidad y dar al problema la solución detallada que exige. Hemos tratado ya de esta cuestión al hablar del condicionamiento sociológico de la libertad y volveremos a hallarla de nuevo más adelante con el estudio de la ley moral. El mérito de Durkheim estriba en haber sido uno de los primeros en poner de relieve, hasta deformarlos, el papel y la importancia de este condicionamiento. Pero no puede transformarse una condición en causa, aunque sea necesaria y, con el pretexto de que el valor moral sólo puede darse en sociedad y por estímulo del condicionamiento social, afirmar que es reductible al hecho social, ni tampoco es lícito pasar del condicionamiento cerebral necesario para el pensamiento a su reducción a este fenómeno.

5. *El convencionalismo de los valores de Hobbes*

El interés de la teoría de Hobbes reside en particular en su intento de hacer del valor moral una creación arbitraria del soberano; se la puede llamar — y lo que sigue justificará esta apelación — un convencionalismo social que convierte al hombre en «fabricador de lo humano» [29].

---

29. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 10. Cf. acerca de Hobbes la obra más fácil de Vialatoux, *La cité totalitaire de Hobbes*.

La doctrina moral de Hobbes se apoya en un materialismo declarado. Toda existencia es corpórea, afirma: cuerpos naturales, que se dan en la naturaleza, o cuerpos artificiales, cuando son debidos (como por ejemplo el Estado) a la intervención humana. Todo es cuerpo, y todo cuerpo es movimiento. El hombre mismo no es más que un cuerpo dotado de movimiento, y del movimiento deriva toda vida, incluso la vida psicológica: sensación, imaginación, pasión, lenguaje, razón, etc. La voluntad sólo es «el último apetito o la última aversión en la deliberación» [30]. La libertad, como autodeterminación, debe, evidentemente, ser excluida, y la única significación del término que acepta, Hobbes la define de la siguiente manera: «Por libertad entiendo, conforme a la significación propia del término, la ausencia de impedimentos externos» *(Lev.*, p. 84). Identifica la libertad con la espontaneidad natural. Si bien el hombre permanece en toda circunstancia sumido en el determinismo universal, no obstante, se desprende de la animalidad y accede a lo humano por la invención de la palabra y el poder de pensar el porvenir.

En el estado de naturaleza, caracterizado por la igualdad de las fuerzas físicas y de las capacidades intelectuales, el hombre es gobernado por el egoísmo del deseo y el instinto de conservación. Este instinto de conservación es, en cierto modo, el fundamento de la distinción entre el bien y el mal, definiéndose el bien y el mal no como una cualidad real de las cosas (o su ausencia), sino según su aptitud para satisfacer o contrariar el deseo. «El derecho de naturaleza —escribe Hobbes—, que se llama comúnmente derecho natural, es la libertad que posee cada hombre de usar de su poder como quiera para preservar su naturaleza (es decir, su propia vida); por consiguiente, el derecho de hacer todo lo que, según su juicio y su razón, considere más apto para la obtención de este fin» *(Lev.*, p. 84). No hay que hacerse ilusiones sobre el sentido de esta afirmación; en realidad, no puede hablarse de valores auténticamente morales; son, a lo sumo, valores físicos, naturales, que significan la simple conveniencia de las cosas con el apetito del individuo.

---

30. TH. HOBBES, *Leviathan*, ed. Oakeshott, p. 38.

Con tales premisas se llega a un estado de hecho que, al oponer el hombre al hombre, le coloca en una guerra permanente; hablando con exactitud, se trata de un estado de naturaleza, estando implicada la guerra como una consecuencia necesaria en el instinto de conservación y en el egoísmo del deseo, que no puede ser equilibrado por la existencia de las pasiones que inclinan al hombre a la paz. La expresión de Plauto, que Hobbes hace suya, adquiere, pues, todo su valor: *Homo homini lupus*. En estas condiciones y como decíamos hace un instante, «no hay sitio para las nociones de bien y de mal, de justicia y de injusticia. Donde no hay poder común no hay ley; y sin ley no hay justicia. Fuerza y astucia son, en la guerra, las virtudes cardinales» (op. cit., p. 83).

Esta situación no puede durar sin acarrear la destrucción del hombre. Por eso el instinto de conservación, servido por el cálculo de la razón y la inclinación a la paz, impulsa a los hombres a buscar, en su propio interés, «artículos de paz» *(Lev.*, p. 84). Éstos son preceptos o reglas generales halladas por la razón para nuestra propia conservación. La ley fundamental será que cada hombre debe buscar la paz, cuando pueda obtenerla; y cuando es imposible, queda autorizado para emplear todos los medios y ventajas de la guerra. El conjunto de estas leyes se resume en un precepto que está al alcance de las inteligencias más modestas: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti» *(Lev.*, p. 103). Pero con ello no hemos salido de la miseria, pues los pactos que atan a un hombre con otro permanecen frágiles mientras una autoridad férrea no imponga su voluntad a la de los individuos. Es preciso, por tanto, superar este equilibrio inestable «de las fuerzas humanas en estado de guerra» [31] y sustituirlo por un «desequilibrio estable de las fuerzas humanas en estado de paz» (ibíd.). Es la obra del príncipe. Esta autoridad del príncipe es creación del hombre mismo. En el contrato que instaura la sociedad, «los hombres confieren todo su poder y su fuerza a un solo hombre o a una asamblea de hombres, que puedan reducir todas las voluntades, por mayoría de votos, a una sola voluntad; lo que equivale a decir que designan a un hombre o a una asamblea de hombres para representar su

---

31. POLIN, *Hobbes*, en *Les Philosophes célèbres*, p. 144.

persona» *(Lev.*, p. 112). Con ello, los individuos «someten sus voluntades, cada uno a su voluntad (la del príncipe), y sus juicios a su juicio». Es más que simple consentimiento o concordia. Es una unión real de todos ellos en una sola y misma persona, constituida por un pacto de cada hombre a cada hombre, como si cada uno dijera al otro: «Doy poder, y renuncio al derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho y confieras autoridad a todos sus actos de la misma forma.» De este modo se engendra «el gran Leviatán, o hablando con más respeto, el dios mortal, a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección» (ibíd.). Éste es el origen de la soberanía, que es absoluta, irrevocable, indivisible; el príncipe está por encima del pacto y, por tanto, no está ligado a él.

Desde este momento, todo derecho es una creación del poder del príncipe, y lo justo y lo injusto, el bien y el mal, se definen con relación a esta creación artificial: «Lo justo y lo injusto no existían antes de la institución de la soberanía, su naturaleza depende de los mandatos del soberano y cualquier acción es, en sí misma, indiferente; que sea justa o injusta depende del derecho del soberano, de modo que los reyes legítimos, al ordenar una cosa la convierten en justa por el hecho mismo de ordenarla, y al prohibirla la convierten en injusta, precisamente porque la prohíben» [32]. Por tanto, el soberano es la fuente del valor moral; su ley, «la única medida de los bienes y las virtudes» [33]. Por una curiosa inversión de la situación, pasamos de un subjetivismo casi absoluto de la conducta humana a una objetividad total: «Los bienes y los males — escribe Polin — convertidos en convenciones sociales, adquieren de este modo, con relación a los individuos, una objetividad efectiva» [34], que no es otra cosa que la absolutez de la voluntad soberana.

Observaciones críticas. Una primera observación concierne al estado del hombre antes del contrato social. Si existe una especie de moralidad anterior al pacto, el bien y el mal no aparecen, propiamente hablando, con él. Pues los valores anteriores al pacto so-

32. HOBBES, *De cive*, XII, 1.
33. POLIN, *Hobbes (Les philosophes célèbres)*, p. 144.
34. Ibíd.

cial son, como hemos dicho, valores casi físicos, naturales. Y si Hobbes reconoce la existencia de una ley natural en el hombre en su estado primero, no es otra cosa que la invención de una razón calculadora al servicio del instinto de conservación y de la inclinación a la paz. Es una ley de interés que difícilmente puede asimilarse a una ley moral. La moralidad, si este término puede aplicarse al segundo estado del hombre, es una creación artificial, como lo es la misma sociedad.

Consideremos, pues, al hombre en su estado artificial. Ante todo, puede decirse que la moralidad convencional no es más que el principio de la propia conservación transformado. El egoísmo y el interés que se hallan en el punto de partida deben encontrarse en el punto de llegada. Y con ello desaparece la moralidad. Del movimiento sólo puede salir el movimiento, dice Hobbes al principio del *Leviathan;* del egoísmo no puede salir el olvido de uno mismo. Es cierto que la moral convencional es una creación del soberano, que reduce las voluntades individuales y hace desaparecer, según parece, la búsqueda del interés. Pero el interés sólo se ha desplazado, ya que se identifica con el del Estado, y la violencia junto con el interés no constituye la moral, como no la constituye tampoco el cálculo interesado.

Señalemos aún que Hobbes termina, por una consecuencia rara, aunque lógica, por reducir al hombre a ser sólo una célula social. Le negaba la sociabilidad como propiedad de naturaleza y acaba convirtiéndolo en un «animal social». No, evidentemente, en el sentido de Aristóteles, pues esta nueva naturaleza, si así puede llamarse, es una naturaleza impuesta y el hombre conserva, bajo el régimen social, su egoísmo fundamental y sus instintos de guerra. Pero encadenado el individuo a la sujeción social, Hobbes olvida completamente el valor de la persona. Cabía esperarlo, si se piensa en su prejuicio del mecanismo universal y en su negación de una auténtica libertad. Esta última observación bastaría para dirimir el problema de la moral de Hobbes, si es verdad que no hay moral sin libertad.

El aspecto positivo de la doctrina moral de Hobbes nos parece ser el siguiente. Hobbes subraya hasta la exageración el carácter exterior de la ley y del valor, su «extrañeza» con relación a nosotros que superan y obligan (Hobbes dice: constriñen), la distancia

que se conserva siempre, hasta en su acuerdo parcial, entre una sensibilidad si no mal sujetada, por lo menos imperfectamente controlada y espiritualizada, y las normas del obrar que concuerdan con nuestra voluntad más profunda. Esta distancia del sujeto con relación a sí mismo constituye el drama de la existencia humana; constituye también su grandeza, ya que corresponde al hombre realizar laboriosamente la unidad de su ser y, con ello, la unidad de los hombres. Más exactamente, esta unidad se conquista en una dialéctica de cada instante de uno mismo a los demás y de los demás a uno mismo. Si bien Hobbes ha señalado la desgarradura, no obstante fracasa en el intento de reconciliar al hombre consigo mismo, puesto que éste sigue siendo, bajo la fuerza del Leviatán, lo que era originariamente, un ser de instinto y de egoísmo, y que el acuerdo, puesto que acuerdo hay en el seno del Estado en paz, es completamente externo, como la misma paz es completamente «negativa y artificial» [35]. Para superar esta dificultad, sin duda hubiera sido necesario que Hobbes empezara por colocar la desgarradura humana en otra parte y no en una sensibilidad que no puede satisfacer su egoísmo; y para ello hubiera debido admitir la distinción ética entre el bien y el mal. Evidentemente, no podía hacerlo sin renegar de sí mismo.

N.B. No tenemos la intención de exponer la doctrina *marxista*, cuyo examen pertenece mejor a un estudio consagrado a la cuestión social. Sin embargo, quisiéramos señalar rápidamente, siguiendo al padre Calvez, el sentido de la ética de Karl Marx [36].

El marxismo no se contenta con denunciar las diversas formas de alienación del hombre: alienación religiosa, filosófica, social, económica; vinculando estrechamente la teoría y la praxis, pretende también colaborar activamente en suprimir dichas alienaciones por una acción revolucionaria, fundada en el conocimiento científico del proceso de la historia. Sin duda sabemos que las contradicciones del sistema capitalista, caracterizado por una parte por la pauperización y la proletarización crecientes de los trabajadores, y por otra parte por la acumulación y la concentración del capital en las manos de unos pocos individuos, conducen inevitablemente a la destrucción del capitalismo: «La concentración de los medios de producción y la

35. O.c., p. 145.
36. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*. Trad. castellana: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid.

socialización del trabajo llegan a un punto en el que no se acomodan a su envoltura capitalista y la hacen estallar. Ha sonado la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»[37].

Sin embargo, el carácter ineluctable del movimiento de la historia no implica la negación de la *libertad* ni, por consiguiente, la de la *ética*. Si el condicionamiento económico, que está en relación dialéctica con la conciencia, es preponderante, en el interior de este conocimiento y dentro de los límites del desarrollo de las fuerzas productivas queda un espacio para una *tarea que cumplir*. Esta tarea se define por las contradicciones que nacen del movimiento de la historia, y al hombre corresponde llevarla a buen fin; debe tomar conciencia de estas contradicciones para suprimirlas: «La humanidad sólo se propone tareas que puede llevar a cabo, pues, mirando las cosas de cerca, se verá siempre que la tarea misma no surge sino allí donde las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, por lo menos, en cambio de existir»[38]. Delimitada de este modo la tarea del hombre, no puede, evidentemente, identificarse con la búsqueda de un ideal trascendente, tanto si aparece bajo la forma de un imperativo moral como de una ley divina. Se presentará como la exigencia absoluta que incumbe al hombre de perseguir una coincidencia lo más perfecta posible con la realidad; no tiene nada que ver con una acción definida en función de una ley eterna e inmutable, puesto que es la urgencia del momento histórico presente; no es facultativa, sino que se manifiesta como el único imperativo absoluto posible: «La tarea que (K. Marx) propone es un imperativo absoluto, aunque este imperativo sea históricamente condicionado en sus determinaciones»[39].

Con el advenimiento de la sociedad sin clases la tarea ética desaparece como tarea para dar lugar a la adecuación perfecta «entre la tarea y la realidad», entre el deber de realizar al hombre y el hombre realizado: «La realización omnilateral del individuo dejará de ser representada como un ideal, una tarea, etc., el día en que el impulso universal que favorece el desarrollo real de las disposiciones

---

37. *Le Capital*, citado en *Karl Marx, Morceaux choisis*, de Lefebvre y Guterman, p. 154.

38. *Contribution à la critique de l'économie politique*, citado en Calvez, o.c., p. 437.

39. Calvez, o.c., p. 438.

individuales quede sometido al control de los individuos, como lo desean los comunistas» [40].

Contentémonos simplemente con la observación crítica siguiente. Al dar valor sólo a la acción que coincide con el sentido de la historia, el marxismo aparece como una especie de *naturalismo* que niega la existencia de los valores trascendentes. Pero esta negación no nos parece justificada, puesto que descansa sobre el primado absoluto, y a su vez injustificado, de las fuerzas productivas sobre las superestructuras ideológicas, o mejor, sobre los valores propiamente espirituales. En cuanto a la reconciliación final del hombre consigo mismo, constituye un objeto de fe o de una mística, y escapa, por tanto, a la razón.

6. *El creacionismo de los valores de Polin*

Al final del estudio que consagra a Hobbes en su obra *Les Philosophes célèbres* y que hemos citado varias veces, POLIN habla de esa «grandiosa filosofía en la que, poniendo a Dios entre paréntesis, se propone a los hombres hacerse a sí mismos en cuanto individuos y en el cuerpo del Estado» (p. 145).

Considerada en su intención principal, esta proposición expresa bastante bien el proyecto del mismo Polin. Su teoría de los valores es un verdadero «tratado de filosofía general» [41]. Reduciendo a lo esencial las ideas propuestas y defendidas por Polin con lujo de argumentos y gran rigor dialéctico, podremos formular su tesis en los términos siguientes: partiendo del hecho de que existen valores y una conciencia axiológica, debemos intentar encontrar su fundamento. Y una de dos: o bien se refieren los valores a un *ser trascendente*, como a su fuente; y entonces se explica bien su trascendencia, pero no se comprende que sean cognoscibles, ya que trascendencia implica exterioridad, y conocimiento, interioridad o inmanencia. O bien se refieren los valores a una actividad de *trascendencia ascendente*, y en este caso la única justificación de los valores proviene de la conciencia axiológica, concebida como capa-

40. O.c., p. 439.
41. RUYER, o.c., p. 6.

cidad de superarse y de superar lo dado. Puede hablarse entonces, con toda verdad, de una «creación de los valores». Veamos con más detalle los diferentes momentos de la argumentación.

a) *Negación de las teorías objetivas del valor.* Polin empieza negando las teorías *objetivas* del valor. Descansan, cree él, sobre tres postulados:

1) Postulado de la realidad: «Todo valor objetivo existe en cuanto ser realmente dado; al menos está vinculado a un orden de realidades del que depende» [42]. El conjunto de los valores es dado una vez para siempre en su totalidad y una especie de principio de conservación de los valores dirige su transformación, análoga al principio de conservación del universo material.

2) Postulado de la trascendencia. No hay valor sin trascendencia. En una teoría objetiva de los valores se salvará la trascendencia acudiendo a la jerarquía de los seres. De aquí deriva el segundo postulado: «Todo valor objetivo es una realidad trascendente o expresa una realidad trascendente; por lo menos representa una relación de trascendencia entre dos realidades dadas» *(C.V.*, p. 28). La trascendencia objetiva asegura «por una parte la independencia por la exterioridad; por otra parte, la primacía de la superioridad jerárquica» *(C.V.*, p. 30). El movimiento inherente a estas doctrinas consiste en colocar en la cima de la escala a un ser absolutamente trascendente, fundamento de todos los valores. Valor por excelencia, Dios.

3) Principio del conocimiento. A estos dos postulados que caracterizan el objeto trascendente, hay que añadir el principio del conocimiento. Pues los valores, para tener sentido, deben ser conocidos de algún modo; si no, serían extraños al hombre y la cuestión quedaría zanjada. «Todo valor objetivo es cognoscible de forma adecuada y susceptible de ser demostrado y comunicado a otro» (p. 31). La realidad axiológica es, pues, inteligible, e incluso absolutamente inteligible. Esta inteligibilidad asegura su verdad y la hace comunicable.

La teoría debe ser rechazada, pues hay una contradicción interna

42. POLIN, *La Création des valeurs (C.V.)*, p. 27. Nuestro análisis se basa principalmente en esta obra.

entre «el axioma de la trascendencia que define la esencia de los valores objetivos, y el axioma del conocimiento que hace posible su existencia para nosotros» (p. 35). En efecto, el conocimiento es un proceso de identificación de lo desconocido a lo conocido, de lo mismo a lo mismo. Conocer es para el sujeto «*reencontrarse* en lo desconocido, inmanente a lo desconocido» (p. 35-36). Por el contrario, hablar de trascendencia es hablar de exterioridad; lo trascendente es, pues, como tal, incognoscible. Por tanto, hay contradicción en afirmar a la vez la trascendencia objetiva y la inmanencia subjetiva del valor.

b) *La creación de los valores.* ¿Cómo evitar el callejón sin salida de la axiología objetiva? El principio de trascendencia debe mantenerse como «criterio privilegiado» del valor (p. 56). En un universo en el que no se conserva ninguna heterogeneidad no hay sitio para la trascendencia ni, por tanto, para el valor, pues todo sería identidad perfecta. Pero entonces, si la trascendencia, pensada objetivamente, hace a lo trascendente incognoscible, hay que hallar una solución que haga posible cierto conocimiento de lo trascendente: es la de dotar al hombre mismo con este poder de trascendencia. Trascendencia ascendente que «convierte a lo *perfecto* en un producto de la *superación de sí mismo*, en una criatura posible de lo imperfecto» (p. 59-60). Para ser más exactos, deberíamos decir que «el valor... no es un objeto, se confunde con el *esfuerzo de la conciencia que valora*» (p. 187). La trascendencia es, pues, un acto. Y este acto tiene los caracteres siguientes:

la existencia de un dato que debe ser trascendido y negado;

la independencia de lo trascendente con relación a lo trascendido, lo que implica que el movimiento de trascendencia, si parte de un dato, es completamente indeterminado en cuanto a la invención de los «futuros posibles» (p. 62);

trascender no es solamente negar, es, también, llevar a cabo una *creación positiva:* «Sólo se niega afirmando lo otro.»

Añadamos que la conciencia axiológica, como toda conciencia, es «función intencional». Pero esta intencionalidad no se reduce a su función *noética*, como quisiera Husserl: se agotaría en el conocimiento de las «esencias» axiológicas que existen y que se imponen

a la conciencia; caeríamos de nuevo entonces en las dificultades de las teorías objetivas del valor. La conciencia axiológica es, pues, *invención* y *creación*. Existe desde este momento, y a pesar de su parentesco, una diferencia profunda entre la conciencia imaginadora y la conciencia axiológica; la primera incluye realmente un movimiento de trascendencia, ya que por la imaginación supero el dato real en cuanto real y lo irrealizo en una imagen. Pero la imagen como tal se refiere a un mundo *ficticio:* «Una actitud imaginadora e irrealizante aleja de la acción sobre la realidad» (p. 66) y procura una liberación de ensueño[43]. Es cierto, sin embargo, que la trascendencia imaginaria, aunque incapaz de constituir el valor, es absolutamente necesaria para ello, por su negación indeterminante y su ruptura con la realidad, y es ya una forma de liberación. Por el contrario, el valor no es tal si no empuja a la acción: «El valor no es la simple representación, sino la exigencia de lo *otro*» (p. 67).

La conciencia axiológica no puede contentarse, pues, con ser intención y conciencia del valor creado, puesto que se extinguiría su movimiento de trascendencia, sino que debe ser «conciencia de esta intención y del sentido de esta creación» (p. 71). Por consiguiente, hay un desdoblamiento de la trascendencia, por el cual la conciencia recoge el movimiento que tendía a morir en la obra, para dar un nuevo salto adelante. Entonces se ve que, si el valor se define por la trascendencia, sin embargo no aparece jamás como un dato, como una esencia. Hablando con rigor, lo propio del valor es «ser *reinventado* a cada instante, *recreado* continuamente, o mejor, ser invención y creación en devenir, *trascendencia consciente* que está reflejándose y ejerciéndose» (p. 72)[44].

---

43. Polin insiste en la función insustituible de la imaginación en la evaluación (p. 62). Primer momento del pensamiento creador, es negación-superación de la realidad: niega lo real superándolo y transformándolo en la «imagen-valor», que es «esquema de trascendencia» y «proyecto de obra». En este esfuerzo de creación está, pues, lo que rechaza y lo que construye (p. 65). Por lo mismo, el acto de imaginar contiene una especie de contradicción entre el contenido de la imagen (sacado de la realidad) y el modo del acto de imaginar, que es negación del dato real en cuanto real y, por tanto, irrealización; hay oposición entre la representación material imaginada y la forma misma de la trascendencia. Separación con relación a lo «real presente y pasado», la conciencia imaginadora imagina en el porvenir y, en la variedad infinita de los órdenes que es susceptible de crear, sirve de preludio y medición al valor.

44. Cf. también p. 124-125: «Cuando el valor se endurece y se fija, cae progresivamente, de fin a norma, de norma a obra, hacia la realidad estática, y se convierte en

Aunque es negación del dato, la conciencia axiológica no deja de estar en relación con él, pues parte del dato que, sin duda, niega, pero que reconoce hasta en el seno de su negación y se convierte así en el «principio de la transformación y de la creación de la realidad» (p. 125). Nuestro poder de trascendencia o libertad queda, pues, situado y limitado: no se trata de una libertad absoluta como la de una divinidad hipotética; no puede ser más que una «liberación que se ejerce en la historia» [45], humilde y lúcidamente, en un esfuerzo constantemente repetido.

Esta concepción del valor y de su origen tiene como consecuencia que el hombre es, por sí mismo, su propio creador — en qué sentido lo es limitadamente, lo acabamos de decir — y que el valor no tiene otro fundamento que la persona humana en cuanto es «el principio suficiente y primero de esta creación y de este valor» (p. 281). Podemos, pues, concluir con el autor afirmando una creación puramente subjetiva y arbitraria de los valores. «A cada hombre corresponde escoger la orientación y el alcance de su propia trascendencia, y decidir, en una incertidumbre esencial, más allá de toda determinación, acerca de sus valores y de sus acciones. Pero la estructura del acto de trascendencia es esencialmente subjetiva. El hombre, poder de trascendencia inventora de sus valores irreales y creadora de sus obras, no depende a cada instante más que de sí mismo. En esta creación de sí mismo por sí mismo se funda a sí mismo. Es, con relación a la certeza que adquiere y a la obra que crea, un dios responsable y suficiente. Los valores y las acciones no se fundan, propiamente, más que en el marco de la persona humana subjetiva y por ella» (p. 298). En cuanto al dato, sigue siendo un trampolín necesario, pues para trascender hay que superar alguna cosa, pero, con relación al movimiento de trascendencia, el dato no es otra cosa y no puede determinar jamás, como una causa determinaría necesariamente la aparición de un efecto, la aparición de un valor definido. La invención de los valores carece de ley, o mejor, sólo tiene una, la de una fidelidad a la forma misma de la trascendencia, que es la esencia de la conciencia axiológica.

---

un hecho histórico, un ser real. El impulso axiológico que expresaba su trascendencia en acto se ha agotado y después ha desaparecido.»

45. *Enc. Franç.*, t. XIX, 19.14.11.

c) *Observaciones críticas.* Esta rápida exposición habrá mostrado, como decíamos al principio, que la concepción de Polin desborda con mucho el punto de vista estrictamente ético. Una discusión, por poco profunda que fuera, debería tener en cuenta las posiciones metafísicas implicadas en las tesis del autor. No es éste nuestro objeto: dirigiremos nuestra atención de un modo especial sobre las consecuencias que tiene para la moral la doctrina de Polin.

1) Una primera crítica debería tomar en consideración la doctrina de inspiración idealista que se nos da del conocimiento, y que identifica a éste con la inmanencia pura y simple, y la concibe como una «absorción del mundo en el espíritu... una conversión del otro en el uno», a la manera de Plotino. La discusión de la tesis incumbe a la epistemología, a la cual remitimos. Señalemos, sin embargo, que es abusivo identificar conocimiento e inmanencia en el sentido idealista del término, y que debe reconocerse que en el fondo del conocer hay una cierta forma de trascendencia: conocer es ser el otro dejando al mismo tiempo que el otro sea lo que es. O también es, según expresión de Valéry, no ser aquello que se es. Ni inmanencia pura y simple, ni trascendencia absoluta. En todo caso la concepción de Polin le permite oponer conocimiento y acción, verdad y valor. Y esto nos conduce a una segunda observación crítica.

2) Esta posición es, en efecto, solidaria de una desvalorización del ser. Y ciertamente tal es el pensamiento de Polin, que asimila el ser y el bien a lo dado, a lo ya hecho: no sólo lo dado considerado como realidad material, antes de toda intervención humana, sino también las obras del espíritu, la historia y el pasado del hombre, considerado precisamente como realidad-obra y como pasado caducado. Identifica entonces ser y estática, bien y determinaciones existentes. En estas condiciones, la existencia de un ser perfecto, de un bien supremo preexistente y de un fin último ya determinado, cerraría el horizonte del conocimiento y de la acción humana. En efecto, si el conocimiento axiológico, como reprocha Polin a las teorías «objetivas», tuviera que agotar adecuadamente (por lo menos en principio) el valor, la acción sería imposible, e incluso el conocimiento: allí donde todo es conocido a la vez, todo está y no queda lugar para la invención. Las críticas de Polin al-

canzan quizá la doctrina de Spinoza, según la cual la acción moral se deduce *more geometrico* de la ciencia del ser y, en el fondo, se identifica con ella. Pero, con toda seguridad, no alcanzan una doctrina que concibe el conocimiento humano como un acuerdo progresivo con el ser, y la libertad como un consentimiento jamás exhaustivo al bien. En la perspectiva de Polin, la única salida que nos queda es negar la realidad ilusoria de Dios y de su conocimiento, si se quiere conservar la realidad del hombre y de su acción.

3) La tesis de Polin coincide con el deseo de Prometeo, según el cual el hombre sólo podría comprenderse y hacerse por el hombre mismo. Fundar al hombre sobre una cosa distinta de él mismo, es alienarlo en un producto imaginario y hacerle perder su sustancia. O Dios, o el hombre; escojo al hombre y suprimo a Dios. Es el tema de Nietzsche de la muerte de Dios, recogido por el ateísmo contemporáneo en su forma marxista y existencialista. Esta construcción del hombre por el hombre es creadora de una historia que sólo tiene sentido por la colaboración constantemente recomenzada de los esfuerzos de todos.

4) Nuestra cuarta observación se referirá de cerca a la cuestión de los valores morales. Polin identifica actividad de trascendencia y libertad: «Quien dice creación trascendente, dice libertad, escribe, pues aquélla se levanta por encima de todo dato presente y corta todos los vínculos de determinación que la unen a él. La trascendencia funda, instituye, porque libera» (p. 278). Por tanto, la conciencia axiológica crea sus valores con absoluta independencia de su existencia y de su sentido. Si la conciencia, por el hecho de ser trascendencia activa, es también jerarquizante, no podría existir jamás un sistema de valores, si con ello se entiende una tabla de valores definida de una vez para siempre: «La esencia de la trascendencia, añade Polin, consiste en no estar atado por nada a lo que es trascendido; hay una infinidad de modos de trascendencia con relación a una realidad dada y, por consiguiente, una infinidad de valores posibles para inventar. Con relación a una obra dada, todas las evaluaciones son posibles y todas son iguales» (p. 250). El único dato que el hombre no puede negar sin suprimirse a sí mismo, pues le constituye, es su poder de trascendencia o libertad y de reflexión.

Nos vemos entonces obligados a hacer dos series de observaciones: la primera concierne directamente al mismo concepto de libertad; la segunda, al fundamento del valor. Como ya señalaba santo Tomás, si yo pudiese hacer o querer cualquier cosa cada instante, no actuaría jamás, porque no tendría razón alguna para hacer esto con preferencia a aquello. En otros términos, si la indeterminación de la voluntad como libertad no se apoya sobre la sobre-determinación de la voluntad como naturaleza, si la libertad no está dirigida por una necesidad, entonces estamos todos condenados a la inmovilidad de la muerte. En efecto, se priva a la libertad de su resorte secreto y del único impulso fundamental que hace posible su ejercicio. La pendiente natural de una filosofía como la de Polin es, sin duda alguna, el nihilismo. Polin, es verdad, se defiende de la objeción de nihilismo. Pero ¿qué es el nihilista según Polin? El nihilista niega, ante todo, «la realidad ontológica de los valores» (p. 272); a continuación niega que existan esencias axiológicas. A los ojos del nihilista todo es amorfo. La actitud práctica exigida por esa posición ideológica es la inacción: siendo todo vano, es inútil obrar. Ésta es, por ejemplo, la actitud del nihilista búdico. Pero a este nihilismo de la acción, Polin opone el movimiento por el cual la conciencia se crea superándose y superando el dato en una doble trascendencia. Es cierto que la teoría de Polin quiere escapar al reproche de nihilismo, pero sólo lo logra por medio de la afirmación gratuita de una libertad que es ruptura con el ser y el bien, que es su propio fundamento, que se crea arbitrariamente sus fines y sus motivos. Pero semejante libertad se desvanece en la nada, si no está sostenida por el impulso del bien, y su actitud, aunque sea distinta de la que ha definido para rechazarla, no deja de ser una forma de nihilismo. Se ve, pues, que la tentativa de fundar el valor en la libertad queda comprometida, ya que ésta se aniquila. Pero aun suponiendo que fuera factible, sólo serviría para borrar toda diferencia entre el bien y el mal. Y es lo que reconoce Polin cuando escribe: se puede «plantear más radicalmente (el problema del fundamento), escribe, y considerar que, pues ningún fundamento de los valores excluye la arbitrariedad de una libre decisión primitiva, es mejor aceptar, de una manera que ha podido llamarse cínica, vivir valores de los cuales se ha podido admitir, una vez

por todas, que no están ni absoluta ni definitivamente fundados» [46]. No obstante, queda la siguiente dificultad. Es posible, recogiendo las expresiones de Polin, no ver en la conciencia axiológica «sino una actividad redoblada de trascendencia» [47], identificar el valor con «la evaluación, es decir, con una invención de trascendencia redoblada en un esfuerzo de reflexión jerarquizante» [48], pero nos preguntaremos entonces con qué derecho se hace esta identificación. Sólo puede ser arbitraria o imponerse como un hecho. En el primer caso escapa a toda justificación, constituye el objeto de una opción y no se ve a qué título puede aceptarse. En el segundo caso escapa al sistema de Polin. De todas formas, el intento de fundar el valor fracasa.

5) Queda sólo una última observación que quisiera poner de relieve la verdad profunda que recubre la teoría de Polin. La trascendencia objetiva del valor, que admitimos en un sentido que habrá que precisar, no se da sin una trascendencia *subjetiva* y *activa*. Afirmando el valor o poniéndolo (sin dar a este término un sentido idealista, sin hacer de esta posición una posición «constituyente»), el espíritu apunta siempre más allá del límite de sus propias afirmaciones. No puede, pues, hablarse de una aprehensión de los valores, semejante en todo a la aprehensión conceptual, de un puro *theorein* de los valores; si el valor es exigencia de ser, sólo puede ser aprehendido en el *movimiento* de un espíritu que se define por su apertura trascendental. En otros términos, la ilimitación del espíritu encuentra la ilimitación relativa de los «entes»: en el conocimiento de los valores, el espíritu supera las determinaciones concretas en que se encarnan; esto implica, por una parte, el parentesco universal de las cosas en el ser (y los valores) y el reconocimiento ciego de una forma de absolutez que hace que cada ser sea portador de una riqueza que supera su propia singularidad. Por tanto, no es necesario admitir la ruptura del valor y del ser para preservar la trascendencia. Ser y valor, inmanencia y trascendencia, son solidarios. Tendremos ocasión de volver sobre esta última observación.

46. *Enc. Franç.*, XIX, 19.14.9.
47. *La création des valeurs*, p. 72.
48. O.c., p. 88.

7. *La teoría de los valores de Sartre*

Para Sartre como para Polin, es el hombre quien crea los valores. «Son humanos, y el mundo, como síntesis de los valores, es totalmente humano y sólo humano»[49].

Todo valor y toda significación llegan al en-sí a través del proyecto de la conciencia: idealismo del significado sobre un fondo de realismo de la existencia bruta, se ha dicho de la doctrina de Sartre.

1) *En-sí y para-sí.* Sartre distingue, a modo de una oposición radical, lo real y la conciencia, el en-sí y el para-sí. El en-sí es consistencia-en-sí, sin actividad ni pasividad, sin origen ni fin; es pura identidad de sí mismo a sí mismo, macizo y sin devenir; es pura contingencia, no proviene de nada, «ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria»[50].

A esta consistencia sin hendidura alguna, a esta opacidad sin luz, a esta plenitud sin significación ni alteridad, se opone la nada de la conciencia o del para-sí, que existe justamente en el modo del «no ser». Es transparencia, presencia a sí misma, vacío y negación. Esto implica que es ruptura con el mundo del en-sí y se llama *libertad.* La libertad es, pues, *la sustancia misma de mi ser,* y la conciencia es fundamentalmente «nadificación», es decir, acto por el cual se determina a no ser ni el en-sí ni ella misma (en cuanto constituida). El para-sí, escribe Sartre, «se determina perpetuamente a sí mismo a no ser el en-sí».

2) *Libertad y acción.* En la perspectiva de estas posiciones fundamentales analiza Sartre la *acción.*

A) Toda acción es *intencional,* es decir, es persecución de un *fin* (futuro), por *motivos-móviles,* en un *acto* presente. El estudio de las relaciones de estos tres momentos de la acción conduce a

---

49. JOLIVET, *Problématique de la valeur,* en *Les Valeurs* (Actas del tercer Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa), p. 19.

50. *L'Être et le néant,* p. 34. Trad. castellana, *El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires.

Sartre a hablar de la libertad como lo único que hace posible su comprensión. Y la libertad se halla en toda la trayectoria del acto humano, como era de esperar.

B) En este complejo de motivos-móviles-actos-fines, los motivos sólo aparecen como tales por la oposición del *fin*. El fin, por tanto, es anterior a los motivos (anterioridad lógica). Más todavía, es la luz en y por la cual los motivos aparecen. La elección de los motivos supone, pues, una elección más fundamental, que es la de los fines.

C) Pero con anterioridad a la elección de los motivos, a la elección de los fines particulares, existe una *elección primera* o *última* (como se quiera), un proyecto fundamental que se confunde con mi manera fundamental de estar en el mundo, un acto de *libertad original*, por el cual defino mi ser definiendo mis fines (p. 519-520). «De este modo —escribe Sartre—, siendo la libertad asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales» (p. 520). En el interior de este proyecto inicial se sitúan todas las elecciones particulares que son como otras tantas expresiones de dicho proyecto, sin ser jamás las expresiones necesarias del mismo.

D) La elección primera es *contingente*, pues no obedece a ninguna necesidad ni a ninguna motivación determinante. En este sentido aparece como móvil irracional. Así sucede, por ejemplo, con la ambición de Clovis, que le impulsa a querer la conquista de la Galia, le hace buscar el apoyo de los obispos, le lleva a convertirse, etc.

E) De este modo, la libertad constituye una «totalidad analizable» (p. 259): «Los motivos, los móviles y los fines, así como la manera de aprehender los motivos, los móviles y los fines... están organizados unitariamente en los marcos de esta libertad y deben comprenderse a partir de ella» (p. 529).

F) Puesto que las opciones singulares se sitúan en el interior de esta libertad, no puede decirse que la libertad sea pura gratuidad: cada acto, al tiempo que permanece libre, no es más que la expresión del proyecto fundamental o de la manera de ser-en-el-mundo que he escogido como mía. Sin duda puedo cambiar el sentido de este proyecto fundamental, pero al precio de una inversión radical.

Veremos que el acto de libertad original se sitúa en un dato más fundamental aún que constituye la conciencia-libertad como tal.

3) *Libertad y situación.* Esta libertad que es total y en cierto modo absoluta (=no es más que eso) está, sin embargo, *situada.* El primer dato que encuentra es su propia existencia de libertad: «De hecho somos una libertad que escoge, pero no escogemos ser libres: *estamos condenados a la libertad*» (p. 565). El segundo dato que encuentra está constituido por el mundo. No obstante, si no escoge este dato, la libertad hace que se revele de una u otra forma. Dicho de otro modo, la situación sólo me aparece como situación por el proyecto mismo de la conciencia. Estoy al pie de una peña; se me aparece como «no escalable»; pero esta calificación de la peña no se revela sino por el proyecto de escalar. Para el artista, aparecerá, según su propio proyecto, como bella o como fea. Así pues, la situación se define por el encuentro del en-sí y el para-sí, del proyecto de la conciencia y de las cuasiestructuras del dato; es un «mixto» de las opciones de la conciencia y de lo real, «al nivel de la acción» [51].

4) *Libertad y valor.* Podemos ahora comprender qué es el valor para Sartre. Decir, como acabamos de hacer, que la conciencia se da sus fines, sus medios, que se da en particular este fin último por el cual define el sentido de su existencia, equivale a afirmar que *crea* sus valores: la libertad es *la única fuente de los valores.*

Vayamos más lejos. El valor, escribe el autor, aparece a todos con este doble carácter *de ser incondicionalmente y de no ser.* No es en el sentido de que no es una realidad hecha, puesto que es superación, o mejor, el «más allá» en cierto modo infinito o infinitamente lejano, de «todas las superaciones posibles» (p. 137). Y en esto consiste precisamente su ser no ser. También es lo que constituye su incondicionalidad: punto de huida de todos mis esfuerzos de trascendencia, usando el lenguaje de Polin, es un más allá que intento alcanzar sin poderlo conseguir, pues la distancia que me separa es infranqueable, ya que es constitutiva de mi libertad, y

---

51. Van Lier, *Enc. Franç.*, t. xix, 19.12.16.

alcanzarlo equivaldría a suprimirme como conciencia-nada de ser en la inmóvil plenitud del ser-en-sí. La realidad humana se manifiesta, pues, como el proyecto de realizar la identidad perfecta de la conciencia con su ser, la perfecta coincidencia de sí a sí. Por tanto, se puede afirmar, con Sartre, que la conciencia persigue «la imposible síntesis del para-sí y del en-sí». Y éste es, precisamente, el sentido mismo de la idea de Dios: Dios es la conciencia infinita, concebida como plenitud de ser, es decir, como conciencia y no conciencia a la vez, lo cual es contradictorio.

El hombre intenta, pues, siempre y en todas partes lo que no puede alcanzar jamás: ser. Es lo que podría llamarse el *valor supremo:* «El valor supremo hacia el cual la conciencia tiende en todo momento por su mismo ser, es el absoluto del sí mismo, con sus caracteres de identidad, de permanencia» (p. 137). Y la acción humana, en su deseo de alcanzar a Dios, hasta convertirse en Él, es un *fracaso:* «El hombre es una *pasión inútil*» (p. 708).

En el interior de este valor supremo, que hace posible la libertad como arrancamiento del ser y superación de sí misma, se sitúa la elección de los fines y de los medios de que hemos hablado antes, e incluso este proyecto fundamental que constituye el sentido particular de mi ser, este fin relativamente último que me define como ambicioso, incapaz, etc. Dentro de este límite la elección de los valores se deja a la libertad. La conciencia, siendo pura libertad, no podría recibir sus fines y sus valores «ni de fuera, ni de una pretendida naturaleza interior» (p. 519). Por tanto, no hay fines ni valores preexistentes: fin y valor aparecen con el proyecto de la conciencia; debe incluso decirse: con la existencia de la conciencia, ya que el proyecto absolutamente fundamental de alcanzar el ser que niega la constituye como conciencia. Por consiguiente, valor y ser se oponen como dos términos contradictorios. Pues el ser es según el modo de lo que está ya ahí, de lo que está ya constituido; mientras que el valor es el más allá de todo ser; a la plenitud del ser opone su ausencia y su falta. Reducir el valor al ser es aplastar la libertad «bajo el peso del ser» (p. 516). Para Sartre, el valor es negación. El ser humano es «el ser por el cual los valores existen». Se entiende que esta opción es siempre una opción situada, como ya hemos dicho. Si tal es la realidad humana, si es «fundamental-

mente deseo de ser Dios» (p. 654), siendo este deseo irrealizable, el hombre, sin poder renunciar a él, no puede hacer otra cosa que asumir con lucidez y valentía su propia existencia y hacerse responsable de su ser. La ausencia de un cielo de los valores éticos es una provocación a la acción, no un engullimiento en la inmovilidad.

5) *Reflexiones críticas.* Algunas de las críticas formuladas anteriormente contra la doctrina de Polin pueden hacerse también a propósito de Sartre. Sería pura repetición. Nos limitaremos a las observaciones siguientes.

1) En la concepción sartriana de la libertad hallamos una especie de *creación «ex nihilo»:* la libertad, en un incesante movimiento hostigador de superación, crea el mundo de los valores y de las significaciones. Esta voluntad de lucidez absoluta y de empeño *(engagement)* radical recubre una pretensión que supera las posibilidades de la conciencia humana y de la experiencia tal como se da. Este intento prometeico sólo puede volverse contra su autor. Las rupturas que se introducen, los arrancamientos repetidos en que consistiría la libertad, tienen el defecto de desligar los vínculos en que esta libertad se alimenta. Inútil insistir en este punto. Por otra parte, y tomamos esta crítica de Gusdorf, una concepción como la de Sartre hace incomprensible la comunidad de los valores. Si cada uno decide por sí mismo, radicalmente, «haría falta una especie de milagro perpetuo para asegurar aunque sólo fuera un mínimo de concordancia entre los libres arbitrios coexistentes. La comunidad de valores, fundamento de toda comunicación, se hace incomprensible, de suerte que nos vemos obligados a recurrir a la hipótesis de una armonía preestablecida entre las voluntades creadoras, lo cual arruina el presupuesto del individualismo» [52].

2) Sin embargo, en la teoría de Sartre hay una indicación preciosa que podemos retener. Porque, así como no podemos prescindir de la trascendencia subjetiva, hay que reconocer un momento *negativo* en la aprehensión y la afirmación del valor. En efecto, es

52. *Traité de métaphysique,* p. 449. La observación vale también para Polin. La crítica de Gusdorf se dirige directamente a este último. De hecho, la teoría de Polin no puede llegar más que a un pluralismo radical de los valores. La única unidad que conserva es la unidad formal de la conciencia axiológica o del movimiento de trascendencia.

exacto que la conciencia, por lo menos la conciencia humana, implica cierta distancia con relación a sí misma; esto vale para todos los niveles de su intencionalidad. En la búsqueda de una plenitud que no es, la conciencia está «obsesionada» por la ausencia: el valor se presenta justamente como «ausencia», como esta llamada vacía en el corazón del hombre, esta no presencia que crea la tensión y pone en marcha el movimiento. Pero esto no autoriza a decir que la negatividad caracteriza totalmente al valor.

Y sin duda, para que el hombre alcance lo humano, para que pueda nacer en particular la conciencia ética, es necesario que se rompan las adherencias que atan al animal a la esfera biológica, al contorno inmediato, al determinismo de los estímulos interiores y exteriores, y que se ponga una distancia entre la realidad bruta y el espíritu. Pero esta ruptura *en* el ser, por la razón y la libertad, no es una ruptura *con* el ser. Es la condición negativa que debe permitir a la conciencia humana captar, en el ser, esta alusión de toda realidad a otra cosa distinta de sí misma y esta posibilidad de su propia superación a partir de una dispersión y de una pobreza relativas hacia una totalidad y una plenitud acabadas. Si el valor es *ausencia,* en cuanto que no se realiza *hic et nunc* en la existencia y que no se manifiesta jamás a la conciencia ética sino a través de perfiles aproximativos, es también una presencia que exige actualizarse. Volveremos sobre estas indicaciones. Pero haciéndolas nuestras afirmamos, contra Sartre, que el hombre tiene un fin último «real» y que puede alcanzarlo.

8. *El idealismo existencial de los valores de Le Senne*

La descripción del valor, hecba al principio de este capítulo, estaba inspirada libremente en Le Senne, sin seguir totalmente sus posiciones metafísicas. No es necesario que volvamos a ello. Lo que hay que hacer ahora es poner de relieve la oposición que el autor admite entre valor y ser. Para esto debemos hablar brevemente de la relación de los valores con Dios.

En la experiencia por la cual aprehendemos los valores a la vez en su diversidad y en su solidaridad, se manifiesta la exigencia

de unidad y de infinitud que los caracteriza. Esta exigencia, cree el autor, sólo encuentra su justificación suprema en la admisión del *valor uno e infinito,* que tiene por nombre *Dios.* Así también, la trascendencia y la independencia de los valores con relación al yo que los actualiza se fundan en el *absoluto* o *Dios.* Cada uno de los valores cardinales (verdad, bondad, belleza, amor) es, pues, una *revelación* de Dios: «La verdad remite... al absoluto en cuanto es»; el bien, al absoluto «en cuanto deber-ser»; la belleza, al absoluto «en cuanto deber-sentir»; y el amor, al absoluto del sentimiento [53]. «La función metafísica» del individuo consiste precisamente en manifestar y actualizar en la existencia temporal los «valores eternos» [54]. En cuanto al valor absolutamente absoluto, es indeterminado, no por pobreza o por carencia, sino por riqueza y por superabundancia; es sobredeterminado y por lo mismo trascendente. Pero no es menos inmanente por la gracia de la participación, que es unificadora por la unidad de su fuente, fecundante por su infinitud. Esta sobredeterminación del valor absoluto «debe escapársenos siempre» *(D.P.,* p. 244). Los nombres que se le atribuyen no hacen más que indicar las relaciones que existen entre él y los espíritus que de él participan.

¿Cuáles son estos nombres? El absoluto debe ser designado como el *uno* (principio supremo de unificación) y como el *infinito* (fuente inagotable de todo lo que es y puede ser). Entre los demás nombres hay el venerable «atributo ontológico», el *ser.* El ser es indiscutiblemente un valor por su solidez, su estabilidad, su determinación. Pero el autor se niega a identificarlo con el «valor pleno» *(D.P.,* p. 246). Va más allá y considera que el valor es anterior y superior al ser. Tomado en sí mismo, «el ser es segundo, derivado, por relación al valor absoluto» *(D.P.,* p. 246). «Dios —continúa escribiendo— es el valor que se da el ser; en cuanto *causa sui,* es valor como causa y ser como efecto» *(D.P.,* p. 246).

Hay que comprender con esto que el ser tomado en su desnudez, en el fondo no expresa más que el «simple hecho» de ser. Por sí mismo sólo tiene la posibilidad de explicar que es y afirmar su facticidad. Pero ¿por qué es? y ¿qué vale? Esto no se contesta.

53. *La Destinée personnelle (D.P.),* p. 212.
54. *La Découverte de Dieu,* p. 161.

En suma, lo fundamental en el concepto de Dios no es el ser, sino el valor; por tanto, éste es primero con relación a aquél. En esta doctrina hay una forma de esencialismo que se capta fácilmente. Hagamos una comparación. Lo que amo y admiro en Pedro no es, evidentemente, su estar-ahí, su existencia bruta; desde este punto de vista y en este sentido minimizante de la palabra, no hay ninguna diferencia entre la existencia de Pedro y la de esta mesa. Lo que amo en Pedro es la cualidad de su espíritu, la distinción de su inteligencia, la finura de su gusto, etc. Lo que amo en él es, pues, una existencia cualificada. Trasponiendo esto analógicamente al caso de Dios, significa que el ser es «genéticamente posterior al valor» (*D.P.*, p. 247), que en Dios la esencia precede a la existencia como aquello que la justifica, la funda y constituye su dignidad. Dios no es valor porque es el ser; es ser porque es el valor.

De este modo la teodicea del autor nos permite aprehender la idea que se forja acerca del ser. Asimila el ser a lo *estático*, a lo completamente *hecho*. «El ser debe ser ya —escribe—, ha sido hecho, y es el conocimiento el que lo descubre. No se descubre el bien, se instituye, desde el momento en que el bien es considerado como bien moral» [55]. En la obra de la que extraemos esta cita, el autor desarrolla puntos de vista parecidos cuando estudia las morales del bien. Muestra que identifican el bien con el ser. Por consiguiente, el bien será tan determinado como el ser; y la libertad no puede hacer otra cosa que plegarse al orden objetivo: «Todo está eternamente determinado», escribe [56]. Lo que equivale a decir que la libertad no tiene ya razón de ser. La identificación del bien y del ser desemboca, pues, en la supresión de la moral, puesto que se ponen en el mismo plano ser y deber-ser. Importa, por consiguiente, si se quiere salvar la especificidad del orden moral, salvar también la del ser y la del bien: el bien es *por-venir;* el ser *debe ser ya.*

Por tanto, no se pueden identificar ser, bien y valor. Ser y bien son valores, no son el valor. Pero cedamos la palabra al mismo Le Senne. Después de haber afirmado que el ser es un valor, se pregunta en una comunicación al tercer Congreso de las Sociedades

---

55. *Traité de morale générale,* p. 424. Se nota el parentesco de este tema con los puntos de vista de Polin y de Sartre.

56. O.c., p. 412.

de Filosofía de Lengua francesa: «Pero ¿este valor es todo el valor? No; hasta sería posible que una acción perversa lo convirtiera en instrumento del mal, de un cruel frenesí. Por sí mismo, el ser es el valor de lo *efectuado*, de lo *pasado*, del *objeto*, de lo que se ofrece al conocimiento para que pueda aprehender algo como verdad; y como tal, el valor-ser remite a su opuesto, el valor del deber-ser, el valor moral, que se inclina hacia la abertura...

»Desde este momento el ser es el nombre del valor absoluto en cuanto es eternamente generador del orden y de la energía de una naturaleza; pero es superado por el valor absoluto, que ha sido y permanece indispensable para crearlo y conservarlo, al mismo tiempo que para espiritualizarlo por el concurso de los otros valores, tales como la valentía y el amor» [57].

III. Valor y ser

Las breves observaciones críticas que vamos a hacer a la doctrina de Le Senne nos llevarán a considerar el problema del valor-ser. La implicación de la crítica y del problema explica su reunión en un mismo artículo.

1. *Valor y ser*

En primer lugar, tenemos derecho a rechazar la asimilación que Le Senne hace del ser con lo totalmente hecho, con lo estático, con lo determinado. Es empobrecer la idea de ser. Bajo este aspecto es típica la crítica que dirige a la «ontología cristiana»: «Una ontología cristiana —escribe— no tiene otra tarea más urgente que la de enriquecer la idea de ser atribuyéndole la infinitud, la personalidad, la bondad. Es introducir en el término ser una riqueza que es precisamente la del valor absoluto» *(D.P.*, p. 247). Puede asombrar el afán que atribuye a la ontología cristiana. Ésta

---

57. «Actas del tercer Congreso»..., p. 111.

es, por el contrario, la heredera de una sabiduría secular en la que la Biblia y la tradición han llegado a fundirse y a alimentar la reflexión filosófica y teológica. No hay en ella ningún afán, ninguna prisa, sino la maduración de un pensamiento que reflexiona sobre el dogma de la creación y de la naturaleza de Dios. Fácilmente podría volverse la objeción contra su autor: la impresión de apresuramiento se desprende de la facilidad con que Le Senne pasa de la experiencia de los valores a la afirmación del valor absoluto. Como dice irónicamente, pero no sin cierta injusticia, Gusdorf, «no obstante algunos toques de pintura axiológica en el vocabulario, nos hallamos en la perspectiva de la ontología clásica, con todas las dificultades que ésta entraña» [58]. «Una metafísica tímida», llamaba con más acierto Bréhier a la filosofía de los valores.

Pero dejemos de lado estas críticas y preguntémonos por qué Le Senne afirma esta prioridad del valor sobre el ser. Sin detenernos en mostrar qué debe la doctrina del autor a la influencia kantiana y al idealismo, señalemos sencillamente que lo que a todo precio quiere salvar —y es lo que le parece que queda amenazado en una metafísica del ser— es la esencia espiritual del valor: «*Espiritual* por su destino, (el valor) debe ser de *origen* espiritual» [59]. En el hogar absoluto de todos los valores, valor y espíritu se identifican: «el valor o el espíritu», dice también. Y el texto de la comunicación al tercer Congreso de Filosofía se expresaba en los mismos términos: el valor absoluto permanece indispensable «para espiritualizarlo (=al ser)». Con ello el valor se opone a la determinación, que es «objeto de contornos duros» [60]. El valor es, por el contrario, «una prueba consustancial al mismo espíritu: se convierte en este valor» [61].

La preocupación de Le Senne es legítima. Pero no es necesario, para hacerle justicia, separar el valor del ser u oponerlos. Expliquémonos. Si por objetividad entendemos, como a veces se hace, el hecho de darse una cosa como una realidad de contornos bien

58. *Traité de métaphysique*, p. 449.
59. *Introduction à la philosophie*, p. 336
60. *La découverte de Dieu*, p. 122.
61. Ibid.

delimitados o, utilizando la definición del *Vocabulaire* de Lalande, «aquello que es pensado o representado, en cuanto que se distingue del acto por el cual es pensado», puede afirmarse que el valor está más allá de la objetividad. La objetividad queda incluso superada en un doble sentido: por el movimiento del espíritu que trasciende lo representado hacia la afirmación y la captación de los vínculos que lo unen a otros representados, y por las relaciones que, en lo concreto, este objeto (como cosa existente) mantiene con los demás objetos. Ahora bien, si se reduce el ser a la objetividad así definida, a lo que queda significado en una definición tomada restrictivamente, es evidente que resulta incapaz de soportar y fundar el valor. Más bien destruye el impulso del espíritu, así como destruye los vínculos que existen entre los seres y los convierte en mónadas sin puertas ni ventanas.

Pero semejante concepción no se impone en absoluto. Toda experiencia humana, expresada en términos de ser, alcanza, en la realidad significada, *más* que el contenido limitado a las particularidades del ser singular e inmediato. Dicho de otro modo, todo ser particular manifiesta, en su misma finitud, una profundidad y un valor que lo superan, una plenitud que desborda su indigencia. Es ésta la idea de ser. En la experiencia del ser que nos la proporciona se nos dan siempre el límite y la intuición cegada de un más allá del límite; la significación envolvente de esta idea no queda reducida a la pobreza de un saludo hecho a la diversidad insuperable de la realidad: la idea de ser no cubre, en un vacío casi absoluto de contenido, la simple colección de los seres y su división, que condenaría al mismo pensamiento a la dispersión. Unidad de una diversidad, marca el parentesco universal de los seres entre ellos, por una parte; de los seres con el espíritu, por otra. La idea de ser se abre, pues, sobre una totalidad y, más allá de esta totalidad, aparece como el presentimiento de un *universal concreto*, de una unidad que es acto de existir puro. Lo que Le Senne criticaba a la filosofía cristiana, nosotros, por el contrario, lo consideramos como la expresión de la verdad; sólo que no hay ninguna precipitación en la identificación del valor y del ser; no sólo traduce la negativa de conceder la prioridad al pensamiento sobre el ser a la manera idealista, sino también la afirmación de que pensamiento

y ser no se oponen, que con la jerarquía de los seres crece la de su inteligibilidad, y que, trascendiendo toda jerarquía, el ser supremo ve, en sí mismo, abolirse la distinción que nuestro espíritu debe mantener entre los dos términos cuando quiere comprenderlos.

Hechas estas precisiones, se puede aceptar, siguiendo a Le Senne, que la realidad *objetiva* excluye el valor en la medida en que se encierre en sus límites y en su insuficiencia; pero en esta realidad objetiva siempre hay más de lo que las determinaciones particularizantes del espíritu de abstracción y de división quisiera conservar en ella. Y en este exceso por el que la cosa se supera a sí misma, consiste el ser como valor; éste representa precisamente lo universal en lo singular, lo absoluto en lo relativo, la unidad en la multiplicidad, la identidad en la diversidad.

Si una prioridad debe ser conservada, es la del ser sobre el valor. Pues el valor supremo que actualiza a todos los demás y del cual éstos sólo son particularizaciones, es el ser, o mejor, el existir, que es el acto de una esencia. En este sentido escribe santo Tomás: *ipsum esse* (=el existir) *est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus* (I, 4, 1, ad 3). El ser, comprendido de este modo, no es, pues, esta realidad totalmente configurada de Le Senne, el en-sí opaco y cristalizado de Sartre, el dato «estático y fijo», que se define «por su perseverancia en sí mismo y por su inmutabilidad» [62], de Polin.

Siendo así, si el existir constituye, en su relación trascendental con la esencia concreta de los seres finitos, la perfección de las perfecciones y la actualización de todos los actos, se comprenderá que *todo valor es interior al ser*. El valor, en este caso, no es más que el ser en su relación con el espíritu, el cual, a su vez, no está tampoco fuera del ser. Y los valores fundamentales manifiestan precisamente esta afinidad radical de los seres entre sí y de los seres con el espíritu. Desde este momento hay reciprocidad entre el ser y la verdad, entre el ser y el bien, entre el ser y la belleza. De este modo el valor aparece como una segunda lectura más profunda o más «espiritual» de la realidad: en ella el espíritu aprehende en el ser a la vez lo que hay de más íntimo y de más

62. POLIN, *La création des Valeurs*, p. 124.

singular (escapando así a la sequedad de la abstracción) y aquello por lo cual comunica con todos los demás seres y se abre, en particular, al espíritu. Individualidad y universalidad, diversidad y comunidad, coinciden en la idea de valor.

Así sucede, por ejemplo, con la verdad y bondad ontológicas. Ser verdadero, en el plano ontológico, ¿no es para el ser singular del cual se predica, lo mismo que afirmar que realiza la verdad en la medida misma de su ser? Afirmar esto es, por consiguiente, afirmar que es verdadero en su singularidad más concreta y más individual y al mismo tiempo vincular esta verdad singular con las múltiples relaciones que este ser mantiene con los demás. Pues si el ser es verdadero en cuanto que es, es que es verdadero por todo lo que es, es decir, en sí mismo y en su intimidad singular y «personal», por así decir; y también que es verdadero precisamente en cuanto que es y que su verdad no puede ser total y que, por tanto, remite a una totalidad en la cual encuentra su propia verdad [63].

Lo mismo sucede con el bien. Afirmar de un ser su bondad ontológica, es considerar en él, indisolublemente unidos, su más individual singularidad, tal como se ofrece al impulso de la voluntad, y el carácter «alusivo» de esta bondad que se supera siempre hacia la bondad total.

2. *Las profundidades del bien*

Tenemos que volver sobre los atisbos que acabamos de desarrollar, situándonos más francamente en el punto de vista del bien. La noción del bien puede ser considerada a distintos niveles de profundidad; en cada nivel se enriquece con nuevos armónicos y aumenta en densidad y riqueza. El bien es, en primer lugar, lo que satisface la *tendencia natural* de cada ser: *bonum est id quod omnia appetunt;* es la perfección hacia la que tiende todo ser por el hecho de ser lo que es; pues ningún ser es inactivo; todo ser está hecho para su operación, o mejor, *propter se ipsum operantem.* Doctrina en sí misma ontológica, como puede verse, que se opone a cualquier forma de idealismo del valor y del bien.

---

63. Cf., sobre el problema tratado aquí, A. Forest, *La Vocation de l'esprit.* Del mismo, *Du consentement à l'être,* y *Consentement et création.*

En segundo lugar, el bien puede ser considerado en su relación con la *voluntad:* expresa entonces la conveniencia del ser con el espíritu racional: conveniencia universal, si se piensa que la voluntad es el apetito de una razón abierta a la trascendencia. Confrontado con la voluntad, el bien reviste un aspecto más profundo y más interior; en efecto, esta relación del ser con la voluntad atestigua una connaturalidad fundamental entre el ser y el espíritu. Y hemos dicho antes que cuanto más se desciende en las profundidades del ser, tanto más se afirma esta afinidad, que en el existir divino consistirá en la identidad. Pero con esto entramos ya en el tercer nivel de profundidad.

También la noción de bien dice —y esto radicalmente— relación a Dios, fuente de todo ser y de todo bien, valor supremo del que toda cosa extrae su propio valor: *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis* (I, 6, 4). La creación es, por tanto, una «epifanía» de Dios. En el escalonamiento de la creación que orienta la materia a la vida, la vida al espíritu y todo a Dios, la «gloria de Dios» se manifiesta en la inteligencia de la criatura espiritual. Participación en la existencia suprema, los seres finitos, cada uno en su orden y en su individualidad, todos, sea en sus relaciones recíprocas y horizontales, sea en sus relaciones de dependencia original y de finalidad verticales, están cargados con un peso de ser y de bondad que hace estallar su propia finitud hacia la infinitud de Dios. «A la emanación que multiplica y dispersa responde..., la finalidad que reagrupa y unifica» [64]. *Deus* —escribe santo Tomás— *diffundendo sua dona, et multiplicat, et rursus per opera providentiae multiplicia reducit ad ordinem unius finis» (Div. Nom.*, c. 12, lect. un.). Por consiguiente, los seres están vinculados en el bien de un modo particular. Fundamentalmente y en su origen el bien es Dios, bien supremo, plenitud de la existencia. Dios hace a su criatura partícipe de su sobreabundancia. Y desde este momento la criatura es ontológicamente buena con la bondad de su origen y con la de su fin. Bondad del ser y del existir, pero también del *obrar.* Puesto que si Dios ha comunicado a los seres el existir,

---

64. LEGRAND, *L'Univers et l'homme*, t. I, p. 267.

les da también el obrar: *Si... communicavit (Deus) aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones* (3 *C.G.*, 69). El bien, tanto en el orden del existir como en el del obrar, es por excelencia principio de unidad de los seres y razón de su vínculo entre ellos y de su subordinación a Dios.

Tal es, brevemente descrita, la concepción tomista del bien. Es de una riqueza doctrinal incomparable. Y, como hemos dicho, se trata de una concepción realista. Con esto se opone a una doctrina como la de Sartre, que concibe el valor principalmente como carencia y como este «más allá» contradictorio de todas las superaciones.

Conviene colocarse en esta perspectiva para situar la noción de *bien moral*. Si es verdad que hay equivalencia entre la bondad de un ser y la plenitud ontológica de este ser o su perfección, habrá que decir también que la *bondad moral* de un acto se extrae en primer lugar de la *plenitud de ser* de este acto. Es un principio absolutamente general. *Quantum igitur aliquid habet de esse, tantum habet de bonitate; inquantum vero aliquid deficit ei de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate et dicitur malum... Sic igitur dicendum est quod omnis actio inquantum habet de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala* (I-II, 18, 1). En cuanto a la definición de lo que constituye esta *plenitudo essendi*, lo veremos con lo que sigue.

Hay que señalar aún — y esta observación tiene su importancia — que esta doctrina confiere a la moral tomista un dinamismo innegable. Pues si es verdad que la bondad es comunicativa, que el ser, por el hecho de ser y en la medida en que es, tiende a comunicarse, se comprenderá que el espíritu humano, cuya actualidad es más profunda que la de los seres materiales, se caracterice por una actividad moral siempre despierta. La concepción tomista del bien, lejos de inmovilizar la acción del hombre, funda el impulso del obrar; el bien suscita la acción, ya sea obrando como llamada finalizadora y valorizadora en el hueco de los seres finitos tomados en su carencia ontológica y su capacidad de enriquecimiento, ya

sea como principio de irradiación entre seres considerados en su misma actualidad; esto es lo que hace posible la gratuidad del don.

Resumamos este primer capítulo a fin de evidenciar el sentido de nuestra marcha, que corre el riesgo de haber sido velado por la importancia concedida al examen de las teorías. Hemos empezado señalando los caracteres principales del valor en general y del valor moral en particular. Esta breve descripción se ha completado por el examen de la cuestión con ella vinculada, de la aprehensión de los valores. Se ha proseguido con la exposición de algunas teorías del valor. Si el examen crítico de estas teorías nos ha conducido más de una vez al terreno de la filosofía general, nuestra intención era la de comprender mejor los diversos aspectos del valor moral en sí mismo o en su condicionamiento. Hemos empezado por la teoría de *von Ehrenfels*. La posición de von Ehrenfels, si tenía precisamente el mérito de atraer la atención sobre el elemento psicológico del valor, tenía el defecto de reducirlo a él y de invertir el sentido de la relación axiológica; en la relación que une el deseo al valor, éste se convertía en el fruto de aquél, el valor era función del deseo, que era, a su vez, función del placer. En el *hedonismo*, con el que está emparentada la teoría de von Ehrenfels, el valor moral se identifica con el placer. Y si, bajo su forma epicúrea, la doctrina conserva aún en la práctica cierta elevación, la lógica del sistema conduce a una de las formas más degradadas del humanismo, por su desconocimiento de lo que constituye la verdadera grandeza del hombre y la reducción de sus aspiraciones al horizonte tristemente limitado de sus placeres. La concepción de *A. Smith* intentaba hacer derivar todo el contenido de la vida moral a partir del único sentimiento de la simpatía; pero esta derivación no podía hacerse sin contradicción y este fracaso mostraba que el agente moral debe buscar sus normas fuera del sentimiento, sobre todo teniendo en cuenta que el mismo sentimiento necesita una norma; y si la tentativa de A. Smith tenía la intención de dar una dimensión «altruista» a la conducta moral, esta intención no podía menos que abortar. En cuanto a la teoría del valor de *Durkheim*, nos hacía alcanzar dos caracteres del valor: la «deseabilidad» y la «trascendencia»; mostraba, además, la importancia de la incidencia social

en la determinación de los valores; tenía el defecto de convertir a la sociedad en la única fuente de los valores y en su fundamento. Las cuatro doctrinas, pero especialmente las tres primeras, tienen de común la identificación del valor con un elemento empírico: el valor fundamental es el deseo, el placer, la simpatía, el imperativo social dado como hecho y como presión. La dificultad común consiste entonces en hacer salir una *exigencia* de un elemento puramente *fáctico*, una *razón* de obrar de un *móvil* de acción. Con el convencionalismo de *Hobbes* tenemos, dentro de los límites de un sistema fiel a un mecanicismo universal, una tentativa de creación de los valores por el hombre solo. Si el valor conserva una consistencia objetiva, lo debe a la objetividad de la voluntad soberana; extrínseco a la conciencia individual, no debe su ser de valor, si así puede hablarse, sino a la decisión del príncipe, y no tiene otra justificación que la absolutez de su voluntad. Si la teoría subraya a su manera la trascendencia del valor, desconoce, sin embargo, su esencia. No se crea el valor moral por decreto, y negar la libertad es, también, negar el valor. Con *Polin* y *Sartre*, aunque su voluntad de autosuficiencia humana es común con la de Hobbes, el clima de pensamiento es muy diferente, así como las doctrinas. La aparición de los valores se debe al surgimiento de una libertad, a su poder de trascendencia o aniquilamiento. La libertad, si bien está situada, permanece, sin embargo, como la única fuente de los valores, tanto de los morales como de los demás. En el examen crítico de estas dos últimas teorías, si nos ha parecido imposible fundar el valor únicamente sobre la libertad, hemos admitido la necesidad de una trascendencia subjetiva y la importancia del momento negativo en la captación de los valores. El examen rápido de la posición de *Le Senne* sobre las relaciones del ser y del valor, nos ha llevado a estudiar este problema central. Sean las que sean sus divergencias doctrinales en otros puntos, estos tres autores coinciden en la oposición de ser y valor; nos hemos esforzado en mostrar que la oposición carece de fundamento y que el ser sigue siendo el valor fundamental. Apoyándonos en esta idea hemos recordado la posición de santo Tomás acerca del bien y hemos terminado señalando que, si el ser es el valor fundamental, el acto humano debía su bondad, ante todo, a su plenitud de ser.

La cuestión será, precisamente, la de determinar en qué consiste esta plenitud. En todo caso, sabemos ahora que el valor moral intrínseco del acto humano no le viene ni de su capacidad de satisfacer el deseo o de procurar el placer, ni de su parentesco con la simpatía, ni de su sumisión al imperativo de la sociedad o de su obediencia a la voluntad del príncipe, ni de su conformidad con la elección de una libertad creadora de sus fines, ni, finalmente, del acogimiento de un valor de acción que sería la negación del ser. Y este recorrido doctrinal, sin duda, no es exhaustivo. Pero la exposición pretendía solamente hacer el estudio de algunas soluciones-tipo y, a través de ellas, poner de relieve los aspectos positivos del valor moral, que volveremos a encontrar, de una forma u otra, más adelante, especialmente en los capítulos consagrados al fin último, a la norma y a la ley morales.

Capítulo segundo

FIN ÚLTIMO Y FELICIDAD

La exposición de las teorías precedentes nos invita a profundizar la noción de valor moral. La crítica que ha seguido y las breves reflexiones que acabamos de hacer sobre la noción tomista del bien nos han orientado hacia una noción más realista, más sólidamente anclada en el ser, del valor en general y del valor moral en particular. Pero el examen de estas teorías nos orientaba también hacia un nuevo problema: en efecto, se presentaban como una pregunta acerca del *sentido* de la existencia humana y una respuesta dada a este problema; la mayor parte de ellas, cada una según su óptica propia, cerraban el ciclo de la vida humana sobre sí misma y constituían al hombre (individual o social) en su propio fin; por tanto, la conducta moral se definía, en último análisis, en función del sentido último que daban al destino humano. Nos hallamos, pues, desde un punto de vista nuestro, ante el problema del fin último. Es cierto que la constelación de los valores morales (sinceridad, lealtad, castidad, valentía, etc.) bastará en lo inmediato para la calificación moral de mis actos, pero dichos valores no adquirirán su pleno sentido y no asegurarán la eficacia de mi acción, si no son aprehendidos y vividos en la perspectiva que hace su unidad y que es precisamente la del fin último.

Abordamos, pues, un problema que no puede dejar indiferente al hombre. En el fondo es la cuestión suprema que todo hombre se ve obligado a plantearse y a la cual deberá responder, no sólo en la tranquilidad de una respuesta completamente teórica, sino en el riesgo del compromiso personal. «Estamos embarcados» y no tene-

mos medio de eludir la cuestión, puesto que nos envuelve y nos concierne, de que toda opción inmediata recubre la opción más lejana del fin último y que el hombre no puede dejar, al trazar la figura de su existencia, de tomar partido en favor o contra ella. Al principio de *Le mythe de Sisyphe*, CAMUS hace la pregunta siguiente, o más bien formula esta afirmación: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es contestar a la pregunta fundamental de la filosofía. El resto, a saber, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vendrá despues. Se trata de juegos: previamente hay que responder.» Se puede no estar de acuerdo con la problemática de Camus. Pero lo cierto es que, en su orden, el orden humano, el del sentido de la existencia, la pregunta no sólo es legítima, sino que es, en cierto modo, la cuestión fundamental. Pues la respuesta que el hombre dará es, en último análisis, una respuesta al problema del ser: aprehender la verdad como valiendo la pena de ser vivida, es juzgar que la existencia es buena, que tiene un sentido; es acogerla como desembocando en la generosidad del ser. Adoptar la actitud inversa es, por el contrario, desvalorizar la existencia y orientarse hacia el vacío ontológico del nihilismo y del pesimismo. La dialéctica interna de la negación o del consentimiento conduce al hombre a su pérdida o a su salvación.

En cuanto a las manifestaciones concretas de este problema que es uno con el hombre, son múltiples y a veces trágicas: inquietud e insatisfacción inseparables de la existencia humana, tan tenaces como su naturaleza; búsqueda jamás satisfecha de la unidad y de la armonía personales más allá de las contradicciones de la vida y de los desengaños que la experiencia puede ofrecer a sus esperanzas; protestas ante las injusticias o simplemente ante las estagnaciones y los trivialidades de la existencia; búsqueda desenfrenada del placer; sed de saber y de amar, y todo el mundo sabe de qué manera el arte, en todas sus formas, ha ilustrado este último tema; es particularmente significativo en la expresión que le ha dado el mito de Tristán e Isolda: en este mito se transparenta la voluntad de los amantes de eternizar, en el acto mismo de su muerte, el instante que huye, y lograr finalmente esta imposible tentativa de unirse abso-

lutamente suprimiendo de raíz todos los obstáculos. El fracaso condena la tentación de autosuficiencia, pero no el deseo natural que en ella se manifiesta. Este «deseo de eternidad» puede revestir una forma más tranquila: Se expresa, por ejemplo, en la alegría de la creación artística, en la del esfuerzo que logra su finalidad, pero sobre todo en aquella, más profunda, del progreso moral: instantes de plenitud de los que el tiempo nos arranca, pero que prefiguran una plenitud perfecta y sin amenaza. Sería ridículo ver en estas aspiraciones y esfuerzos sólo un simple impulso del instinto, una estratagema de la naturaleza de la que seríamos juguetes inconscientes. Es, por el contrario, una indicación preciosa de la grandeza del hombre. «Deseamos la verdad y no encontramos más que incertidumbre en nosotros. Buscamos la felicidad y sólo encontramos miseria y muerte. No podemos dejar de desear la verdad y la felicidad, y no somos capaces ni de certeza, ni de felicidad» (PASCAL, *Pensées*, Br. n.° 437).

Se trata, pues, de saber adónde vamos, hacia qué fin debemos orientarnos: «No hay tarea más urgente para el que estudia la moral — escribe Gilson — que la de ejercer una crítica severa de los fines que se proponen las acciones humanas y practicar entre ellas un juicioso discernimiento» [1].

Vamos a hacerlo siguiendo de cerca la exposición que hace santo Tomás del fin último en la I-II, q. 1-5. El análisis tomista está hecho desde una perspectiva teológica; por tanto, deberemos colocarnos, cuando sea preciso, en una óptica propiamente filosófica.

I. EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE Y LA FELICIDAD EN GENERAL (I-II, 1) [2]

En toda acción deliberada el hombre obra *formalmente por un fin:* se propone un fin y se orienta libremente a él: esto porque toda

1. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 23.
2. No puede eludirse el examen del problema del fin último, y ello por las razones que acabamos de indicar. Por otra parte, la idea del fin último no falta en las preocupa-

acción que procede de una potencia «es producida por esta potencia en concordancia de carácter con su objeto» (I-II, 1, 1). Ahora bien, el objeto de la voluntad es el fin y el bien. Toda acción deliberada (humana) se hace con miras a un fin (art. 1).

La finalidad que acabamos de dar al obrar humano debe extenderse a *toda forma de obrar,* aunque según modalidades diferentes de las que son propias de la criatura racional. Por una especie de razonamiento por el absurdo establece santo Tomás la universalidad del principio de finalidad. He aquí el texto: *Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis.* En cuanto a las modalidades de manifestación de esta finalidad, difieren, como acabamos de decir, según que el agente en cuestión esté dotado o no de razón y sea capaz, por ello, de conocer o no el fin *sub ratione finis* y de orientarse o no hacia él por su propio movimiento (art. 2). Cf. el hermoso capítulo (3 *C.G.*, 24) que santo Tomás consagra a la finalidad de los seres desprovistos de razón.

El artículo 3 establece que el acto humano es especificado por su fin. Trataremos esta cuestión más adelante, cuando hablemos de la moralidad del acto.

No basta decir que la acción humana es realizada con miras a un fin. Hay que afirmar también que la existencia humana está ordenada a un *fin último.* No es más que una aplicación del principio de causalidad y se funda en la imposibilidad de proceder al infinito, tanto en el orden de los fines como en el de las causas eficientes. Por tanto, si nos encontramos en una subordinación esencial de fines, como sucede con la actividad humana, será necesario,

---

ciones de la filosofía contemporánea, aunque sólo sea bajo la forma de valor supremo que da a la existencia humana su sentido último. El análisis tomista, como acabamos de ver, se mantiene en un terreno estrictamente teológico, y el filósofo no puede utilizarlo sin más e integrarlo en su propia construcción. Si seguimos de cerca este análisis es porque, en primer lugar, la idea y la determinación filosófica de un fin último puramente natural le deben, en cierto modo e indirectamente, sus propias precisiones. En segundo lugar, porque el filósofo creyente sabe, por un camino distinto del de la razón, que la idea de un fin último puramente natural es sólo una idea, en el sentido casi kantiano del término; se presenta, en todo caso, como una simple hipótesis; el filósofo, por tanto, está invitado a ceder el lugar al creyente. Por lo menos la filosofía está llamada a reconocer sus propios límites. Ya hemos visto este problema (p. 49 s), y lo volveremos a tratar un poco más adelante.

so pena de ver desaparecer todo el orden de los fines subordinados, admitir la existencia de un fin último, razón de ser de la influencia ejercida por los fines intermedios (art. 4).

En los artículos 5 a 8, santo Tomás trata la *unicidad* del fin último. Demuestra, en primer lugar, que un hombre no puede querer *dos* fines últimos *al mismo tiempo;* en efecto, la noción de fin último implica la de un bien perfecto, plenamente saturador y que no deja lugar a un deseo ulterior (art. 5).

Demos un paso más y afirmemos que *todo* lo que el hombre quiere, *lo quiere por su fin supremo.* En efecto, el fin supremo se comporta, con relación a los fines intermedios, como el primer motor en relación a las causas motrices segundas. Lo cual significa que todo lo que es querido sólo puede serlo si es soportado por la intención del fin supremo. Añadamos que el fin último de que se trata es el fin supremo en general y que la intención en cuestión no es necesariamente actual (art. 6).

Consideremos ahora el conjunto de la *humanidad.* Si se mira el fin último en general, es decir, el bien supremo y plenamente saturador, sin más precisión, podremos decir que todos los hombres «coinciden en el deseo del último fin», pues todos desean su propia perfección. Por el contrario, si se trata de precisar el objeto en el que los hombres ponen su fin último, desaparece de hecho la unanimidad y la experiencia nos enseña la gran diversidad de las opciones humanas (art. 7).

Finalmente, podemos *generalizar,* pero con los correctivos necesarios, y decir que Dios es el fin último de *todas las demás criaturas.* El correctivo se impone inmediatamente. En efecto, si consideramos el fin último *objetivo,* debemos afirmar que Dios es el fin último de todos los seres finitos. Si, por el contrario, se trata del fin último *subjetivo,* no hay ya medida común, pues el hombre alcanza el fin último por el conocimiento y el amor de Dios, y es la felicidad; las demás criaturas (inferiores) participando simplemente de la semejanza de Dios.

Así pues, para resumir lo dicho, toda acción humana es *intencional.* Toda acción se dirige a un *fin,* que es primeramente el suyo propio; a continuación tiende, más allá de los fines inmediatos, a un fin *último,* explícita o implícitamente querido; este último, pola-

rizando la multiplicidad de mis actos y la diversidad de mis intenciones particulares, confiere a mi existencia su *unidad* propia; el fin último está, pues, presente en todas mis opciones como aquello que, en último análisis, las justifica, porque es el valor supremo, y las hace posibles por el dinamismo que les da. La unidad que asegura a mi existencia debe, también, asegurarla a *toda* existencia, porque la comunidad de la naturaleza humana funda la comunidad de destino. Y de hecho lo asegura, por lo menos a título de fin indeterminado: todos los hombres coinciden en colocar en el perfeccionamiento de la persona el fin último y el sentido último de su existencia. Pero cuando se trata de precisar cuál es el verdadero fin último del hombre, la razón puede equivocarse, la voluntad puede desviarse y escoger como fin último la apariencia del bien supremo. Desde este momento queda rota la unidad de la vocación humana. En realidad, al optar por un falso fin último, encuentro ya esta rotura en mí mismo y al nivel de mi vocación singular, pues desconociendo la verdadera finalidad de mi naturaleza, edifico contra ella una finalidad artificial que puede muy bien tener las apariencias de la lógica y la fuerza de la pasión, pero no la lógica de las verdaderas leyes de mi ser, ni la fuerza del verdadero bien que sostiene el dinamismo de la voluntad hasta en sus mismas aberraciones.

II. La felicidad objetiva (I-II, 2)

Ya que todo hombre está hecho para la felicidad, hay que determinar en qué consiste *objetivamente* la verdadera felicidad. Santo Tomás se dedica a ello en la cuestión II, en un movimiento del pensamiento que podría designarse como la dialéctica del último fin. Este movimiento está sostenido por la idea que se hace él de la felicidad, tal como la había definido anteriormente *(bonum perfectum et completivum sui ipsius)* y que se precisará con el progreso de la demostración.

La felicidad *no* podrá consistir:

Ni en la posesión de los *bienes exteriores:* las riquezas, que

siempre son sólo medios; los honores, que sólo son el signo y el testimonio de la excelencia humana y presuponen la perfección, en vez de constituirla; el poder, cuyo valor es ambiguo, pues tanto puede servir al mal como al bien. Además, a estas tres categorías de bienes externos les falta el ser bienes sin mezcla, plenamente saturantes, perfectos, intrínsecamente vinculados al despliegue de la actividad humana. Con esto queda precisado el concepto de felicidad y deberemos tenerlo en cuenta.

Ni en la posesión de *bienes interiores:* los bienes del cuerpo (salud, belleza, fuerza corporal), pues el cuerpo es para el alma, y no viceversa; los placeres, pues de una manera general, toda clase de goce *(delectatio)* es consecutiva a la posesión del bien (posesión real, en esperanza, en recuerdo) —es una observación ésta que habrá que recordar, si queremos hacernos una idea justa de la noción de felicidad—; esto es verdadero *a fortiori* de los placeres corporales, bienes limitados e inferiores, inadecuados a la amplitud casi infinita del espíritu; los bienes propiamente espirituales, la sustancia del alma o su actividad. En efecto, «el fin de un ser —escribe santo Tomás— es su operación» (3 *C.G.*, 25) y tomada en su desnudez, el alma está en potencia para la ciencia y para la virtud; no es, pues, el alma misma el objeto beatificante; tampoco lo es su actividad, por lo menos si por fin último se entiende «la cosa misma que deseamos obtener»; y esto a causa de la desproporción que existe entre la amplitud trascendental de la voluntad y la finitud de los bienes, incluso espirituales, limitados a los horizontes de una actividad intelectual y libre exclusivamente «humanista». La felicidad sólo puede consistir en un bien que nos sature plenamente. Añadamos, no obstante, que la felicidad *subjetiva* o formal reside en la actividad espiritual (conocimiento y amor), como hemos dicho anteriormente (q. I, 8) y como veremos con mayor amplitud más adelante.

Queda, pues, que la felicidad objetiva, que no puede residir en la posesión de ningún bien creado, consiste en un *bien increado*, a saber, *Dios*. Es lo que afirma el artículo 8, cuyo texto es el siguiente: *impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid*

appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo consistit.

Añadiremos al análisis del texto de santo Tomás las siguientes observaciones. Ante todo, recordemos los caracteres de la felicidad objetiva. Puesto que el bien supremo debe ser un bien perfecto y plenamente saturante, reviste los caracteres que enumeraba el artículo 4: siendo el bien supremo del hombre, la felicidad no debe tener mezcla de mal; siendo plenamente saturante, no deja ya lugar al deseo y a la inquietud; bien perfecto, no puede originar el mal; y finalmente, está íntimamente vinculada al despliegue de la actividad humana, ya que el hombre está naturalmente orientado hacia ella. La toma de posición definida de este modo es un rechazamiento implícito de toda forma de *hedonismo* y de *estoicismo*. Al hedonismo, sean los que sean los refinamientos de la doctrina y la moderación aportadas a la brutalidad de una tesis que mide el valor moral por el placer, se puede objetar (con santo Tomás) que el alma no está hecha para el cuerpo, sino viceversa; una concepción tal, además, cae en un materialismo más o menos explícito. En cuanto al estoicismo, sosteniendo según la expresión de Kant que «la virtud es el bien supremo total y la felicidad no es más que la conciencia de la posesión de la virtud» [3], encierra al hombre en su propia suficiencia, le vela su verdadera grandeza, desconoce la amplitud del impulso que lleva a la voluntad hacia el *bonum in communi*, sin contar con la rigidez que tal doctrina corre el riesgo de dar en la práctica al hombre que en ella se inspira. Los mismos reproches de autosuficiencia y de mutilación podrían hacerse a todas las formas de humanismo cerrado: todas ignoran o desconocen la verdadera naturaleza de un ser cuyo dinamismo no puede limitarse al horizonte estrictamente humano.

De donde una última observación. Que Dios sea el fin último del

3. *Critique de la raison pratique*, P.U.F., p. 121. Trad. castellana: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961.

hombre, puede concluirse por dos vías diferentes, como se habrá notado ya. La primera lo conseguirá vinculando el caso del hombre al caso general de todo ser finito, y es este argumento el que está implicado en la I-II, 1, 8; la segunda lo logrará por el análisis del querer humano y de su dinamismo y es toda la cuestión 2 de la I-II que se refiere a ello. En pocas palabras, y si se admite —como puede demostrarse en teodicea— que «la bondad de Dios es el fin de toda cosa» (I, 44, 4), habrá que afirmar que Dios es también el fin último del hombre y en general de toda sustancia intelectual. La argumentación está ampliamente desarrollada en 3 *C.G.*, 2-26 (las cuestiones 4 a 15 forman una larga digresión sobre el mal, lógicamente suscitada por el problema del bien, objeto de la voluntad) de la forma siguiente: todo agente obra por un fin; todo agente obra por el bien; por consiguiente, toda cosa está ordenada al bien como a su fin. Por consiguiente, y puesto que Dios es el bien supremo, es también el fin último de toda cosa. Pero de un modo particular lo es del hombre o más exactamente de la sustancia intelectual, pues a diferencia de los seres desprovistos de razón que tienden hacia Dios por simple asimilación a su bondad, el ser espiritual realiza esta ordenación por el conocimiento y el amor. Si ponemos entre paréntesis, de momento, la tendencia *explícita* del hombre hacia Dios (en conocimiento de causa y por libre elección), por el hecho mismo de que la voluntad *es* y *obra* (como todo ser), todo acto que de ella emana envuelve implícitamente el querer del fin último, Dios, y alcanza así la finalidad común a toda criatura. *Unumquodque*, escribe santo Tomás, *suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum* (I, 60, 5, ad 1); y un poco antes decía: *Sequitur quod etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Sicut in cognitione cuiuslibet veri*, prosigue el Doctor Angélico, *cognoscitur prima veritas... ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas* (*De Car.*, 12 ad 16). «Esta simpatía primordial por Dios» [4] es en su misma esencia abierta y desinteresada.

Coloquémonos ahora ante el querer. El análisis del dinamismo voluntario nos llevará a afirmar la existencia de Dios, como fin último y felicidad objetiva, so pena de hacer ininteligible el impulso

---

4. DE BROGLIE, *Dict. Spir.*, art. *Charité*, col. 662.

inherente a la voluntad. Por una parte, admitiremos que todo hombre desea el bien perfecto y plenamente saturante; es lo mismo, en otros términos, que afirmar que el objeto de la voluntad es el *bonum in communi* o *bonum universale*, entendido no como el bien universal en cuanto universal, sino el bien en cuanto que no está limitado a tal o tal bien particular. Por otra parte, admitiremos el valor del principio de finalidad, enunciado aquí de la forma particular siguiente: *desiderium naturale non potest esse inane*[5]. El principio así formulado, concierne, en primer lugar, al deseo natural innato, inscrito en la misma estructura de la tendencia y constituyéndola; además, este deseo no podría ser vano, es decir, no podría referirse a un objeto imposible de alcanzar, pues entonces este deseo sería ininteligible como lo es toda realidad intencional si se suprime su objeto, del mismo modo que es ininteligible la potencia sin el acto, lo relativo sin lo absoluto. Desde este momento, el argumento puede ordenarse de la siguiente forma: un deseo natural no puede ser vano. Pero todo hombre tiende naturalmente hacia el bien perfecto plenamente saturante. Este bien no puede ser otro que Dios. Por tanto, Dios existe.

Hay que añadir una precisión. En efecto, se podría poner la objeción siguiente: admitamos que un deseo natural no puede ser vano; admitamos también que todo hombre tiende naturalmente al bien perfecto, como hacia el único objeto capaz de saturar la casi-infinitud de sus aspiraciones; esto prueba, a lo sumo, que el objeto de su tendencia existe a título de objeto posible; este objeto podría muy bien ser un objeto construido, y el destino del hombre ser obra de sus propios esfuerzos. De hecho hay que reconocer que la realidad de una tendencia no demuestra inmediata ni necesariamente la existencia de su objeto. Primero en el orden de la intención, el fin es último en el orden de la ejecución; la primacía de que goza puede ser puramente intencional, la de una idea que exige ser realizada. ¿Podemos detenernos aquí? No, ciertamente. Porque esto sería desconocer la primacía pura y simple del acto sobre la potencia y hacer ininteligible el movimiento tendencial. *Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam*

5. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 302 s.

actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu (I, 3, 1). Puedo muy bien proponerme como fin una obra a realizar: estudiar medicina para ganarme la vida, ganarme la vida para fundar un hogar y ejercer una actividad útil a mi prójimo. ¿Y después? Somos remitidos a la cuestión del fin último, en cuyo dinamismo quiero todo lo que quiero. Y si tal fin inmediato se presenta como una «idea», como un «realizable», es que encuentra su posibilidad en el contexto real sobre el cual se apoya, y que se alimenta con el «deseo» del último fin. Pero, suprimamos la existencia de éste como fin *real*, el impulso no se alimenta ya con nada y tiende a cualquier parte. «Tenemos, pues, podemos concluir con el padre Marc, que la existencia de Dios es la única razón suficiente de nuestra tendencia a la felicidad, la cual es del orden de la existencia, porque es existente y se orienta al existente» [6]. Y añade el autor un poco más adelante: «Posible por sí mismo, pero no posible por nosotros, que, por el contrario, somos reales para él, el bien es verdaderamente posible por sí mismo de la manera que pueda serlo, *siendo necesariamente*, pues esta posibilidad implica forzosamente su realidad, que funda, en último término, la nuestra. Emanado de nosotros que somos seres, el deseo de la felicidad se apoya más sobre el ser, que es Dios. El amor que brota de nuestras personas y que se dirige al bien por sí mismo, no puede referirse más que a un ser personal, el único que merece un amor de amistad. Este bien no puede ser un simple concepto. Si es idea, es idea subsistente y personal, por tanto, Dios» (ibíd., p. 182-183).

Aquí podría engarzarse la cuestión del deseo natural (elícito, condicional e ineficaz) de la visión beatífica. Creemos que es posible establecer la existencia de tal deseo, pero dejemos para la teología el examen de este problema.

---

6. *Dialectique de l'agir*, p. 178.

III. La felicidad formal o subjetiva

1) *Consiste en una operación.* Prosigamos nuestro análisis describiendo los caracteres de la felicidad considerada desde su ángulo *subjetivo,* es decir, como *acto u operación.* Si la dialéctica del último fin nos ha obligado a rechazar la realidad espiritual como objeto de la felicidad y a identificar este objeto con el bien supremo (*Impossibile est beatitudinem esse in aliquo bono creato*, I-II, 2, 8), sólo nos queda ver de qué modo el hombre entrará en su posesión. A decir verdad, el desarrollo precedente nos ha conducido a determinarlo. Por tanto, se trata más bien de dar algunas precisiones. La primera será la de decir que esta felicidad sólo puede ser una felicidad participada: *Homines autem sunt beati... per participationem* (sólo Dios lo es por esencia)... *Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est* (I-II, 3, 1, ad 1). Además, sólo podrá consistir en una operación, pues, como hemos dicho, la operación da al ser su perfección segunda: *Quaelibet res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (De Caelo*, Marietti, n.º 334). Y Cayetano, comentando el artículo 2 de la I-I, escribe con su acostumbrada precisión: *Omnis res est propter seipsam operantem.*

2) *Una operación espiritual.* Añadamos que sólo puede tratarse de una operación *espiritual,* pues si la felicidad consiste en la unión con el bien increado, el conocimiento sensible es incapaz de ello (I-II, 3, 3). Deberá pertenecer, pues, a la *inteligencia* o a la *voluntad.* Pero no puede pertenecer a la *voluntad* (deseo, amor, fruición). Pues la voluntad, en cuanto deseo, implica la ausencia de su objeto; en cuanto *amor,* o bien lo supone ausente, si se trata del amor de deseo y de pobreza, o bien, si es amado como presente, esta presencia queda asegurada por el conocimiento que de él se adquiere y la conciencia que de él se tiene; en cuanto *fruición* sucede lo mismo (cf. 3 *C.G.*, 26). Queda, pues, que la felicidad consiste en una operación de la *inteligencia.*

3) *Una operación de la inteligencia especulativa.* Será necesariamente una operación de la inteligencia *especulativa.* La inteligencia práctica está ordenada al obrar y al hacer. Y afirmar que la felicidad consiste en un acto del intelecto práctico sería lo mismo que asemejar el fin del hombre sea a la existencia virtuosa, sea a la actividad artística o técnica. En ambos casos el ideal sería exclusivamente humano y la felicidad sería una felicidad en movimiento, según expresión de Maritain; en el primer caso tendríamos un análogo del ideal de santidad según Kant, si se admite, además, la inmortalidad del alma; y en el segundo caso, limitando la existencia humana a la existencia terrena, nos aproximaríamos a un ideal de tipo marxista, por ejemplo. En ambos casos el hombre fallaría su fin último, pues sabemos que no puede consistir más que en un bien perfecto y saturante. Es preciso, pues, colocar la felicidad subjetiva en un acto de la inteligencia especulativa. Se puede, también, considerar la cosa desde otro ángulo. Si la felicidad, como sabemos, consiste en una operación, es necesario que ésta sea la mejor posible. *Optima autem operatio hominis,* dice santo Tomás, *est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod autem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione... maxime consistit beatitudo* (I-II, 3, 5).

4) *Ni conocimiento vulgar ni conocimiento científico de Dios.* Si recordamos que el fin último objetivo es Dios, la felicidad formal consistirá en un *conocimiento de Dios.* ¿Qué conocimiento de Dios? Hay que dejar de lado el conocimiento *vulgar:* si bien es capaz, como estima santo Tomás y como afirmará Kant (pero sabemos que para Kant este conocimiento carece de valor teórico), de llegar a la existencia de Dios fundándose en el orden del universo, este conocimiento permanece muy imperfecto, poco seguro en su marcha, y oscuro en sus resultados. Asimismo hay que desechar el conocimiento *filosófico* del hombre terreno. Aunque sea más perfecto que el precedente por el rigor de su método, la certeza de sus resultados, no tiene, sin embargo, una esencia diferente; es posesión

de unos pocos, mientras que la felicidad debe ser universal; no evita el riesgo del error, frecuente por la dificultad de su objeto; si bien puede procurar grandes alegrías, no carece, sin embargo, de dolor. En fin, permanece, como todo conocimiento natural, radicalmente incapaz de decir qué es Dios en su esencia. Es verdad que, con sus solos recursos, el hombre no puede pretender conocer a Dios tal como es en sí mismo. Y si es posible el nacimiento de un deseo natural de ver a Dios, este deseo es condicional e ineficaz.

5) *En la hipótesis de un fin puramente natural.* Quedándonos en un punto de vista estrictamente filosófico y en la hipótesis de un fin último puramente natural, habría que concluir que, ya que el hombre es incapaz de alcanzar su verdadero fin en las condiciones de su existencia terrena, deberá alcanzarlo *post mortem.* ¿En qué formas? Es delicado de precisar. Sigamos a Gredt: *Beatitudo naturalis consisteret in cognitione Dei naturaliter perfectissima, qua anima separata in sua essentia tamquam in puro speculo contemplaretur Deum ut bonum suum*[7]. Conocimiento que alcanzaría, pues, según el autor, la perfección en el orden natural, pero que permanecería, evidentemente, indirecta y analógica.

6) *En la perspectiva del único fin real del hombre, el fin sobrenatural.* Pero sabemos que la vocación real del hombre es sobrenatural. Y en esta perspectiva, lo que decíamos antes acerca del conocimiento vulgar y del conocimiento filosófico del hombre terreno es válido también para el conocimiento de *fe*, en el sentido de que no puede, en el orden sobrenatural y por sí mismo, asegurar la felicidad del hombre, porque el asentimiento de fe queda gravado por una oscuridad insuperable. Nos vemos obligados entonces, con santo Tomás, a colocar la felicidad en un *conocimiento intuitivo de Dios*. Como todo conocimiento implica una proporción entre la facultad y su objeto (cf. I-II, 25, 2), y por otra parte, sólo Dios es capaz de conocerse en su esencia, será necesario, para que esta visión inmediata sea posible, elevar la inteligencia por el don del *lumen gloriae*, como habrá sido preciso elevarla *in statu viae* por el del *lumen fidei*. Desde este momento, el hombre quedará habilitado

7. *Elementa philosophiae*, t. II, n.º 977.

para la contemplación de Dios y la esencia divina se convertirá, según la expresión de santo Tomás, en el *objeto* de la visión beatífica y en el *medio* por el cual se realiza: *In tali visioni divina essentia (est) et quod videtur et quo videtur* (3 *C.G.*, 51).

7) *El gozo.* Añadamos que a la felicidad descrita como *optima operatio hominis... quae est optima potentia respectu optimi obiecti* (I-II, 3, 5) corresponde la necesidad del más íntimo gozo, cuya profundidad se mide por la excelencia de la operación y la perfección del objeto, si es verdad que el gozo, y, de una manera general, toda forma de «deleite» son el coronamiento de la actividad, la satisfacción de una tendencia que la operación pone en posesión de su objeto y la apreciación de la plenitud ontológica personal realizada en este acto; es en este sentido, según la bella expresión de Aristóteles, una especie de *fin* que viene a añadirse a mayor abundamiento a la actividad, como a la juventud la belleza. Repercusión afectiva de un bien que poseo sabiéndolo, de un acto perfecto del que tengo conciencia, el gozo, sin embargo, no vale independientemente del bien de la operación y del objeto; se sitúa en su prolongación y como en su sombra. La observación es importante, pues nos muestra que este *bonum completive superveniens* del que habla santo Tomás a propósito del deleite (I-II, 33, 4) no es, en la jerarquía de los valores —más adelante lo vamos a ver—, el elemento primero. Nos permitirá, de modo especial, escapar al reproche que se dirige a veces contra las morales del bien —y la mayor parte de las veces por incomprensión— de ser morales interesadas.

8) *Rectitud de la voluntad.* A este gozo hay que añadir la rectitud de la voluntad. Rectitud antecedente, pues «lo que hace recta la voluntad es su justa relación con el último fin» (I-II, 4, 4). Por tanto, hay que asegurar la rectitud de la actividad voluntaria que conducirá al hombre a su fin. Es el papel propio de la conducta moral. Rectitud concomitante, que no es más que la actuación plena de una voluntad puesta en presencia, por la contemplación intelectual *(obiectum voluntatis = bonum intellectum),* del bien concreto plenamente saturante, es decir, del *verdadero bien,* querido en su totalidad comprensiva.

9) *Recapitulación y precisiones complementarias.* Recapitulando los datos del precedente análisis y completándolos sobre ciertos puntos, diremos:

1) Que la felicidad *subjetiva* consiste «sustancial y principalmente en el *acto de la inteligencia* más que en el de la voluntad» (3 *C.G.*, 26). Pero — y en este punto quisiéramos insistir ahora — esta contemplación no se da sin *amor.* Importa recordar aquí un punto doctrinal del que ya hemos hablado antes. Inteligencia y voluntad, conocimiento y afectividad se condicionan recíprocamente. En efecto, sabemos que el objeto de la voluntad es el bien aprehendido por la inteligencia y que es amado en la medida en que es aprehendido como bien: *Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur* (I-II, 27, 2) (cf. *De Malo,* 16, 2). Recíprocamente, la aprehensión de un bien *sub rationi boni* «implica una relación de *conveniencia* previa entre el sujeto y el bien que debe manifestársele» [8]. Connivencia fundamental, como sabemos, y que no es otra que el dinamismo primitivo de la *voluntas ut natura* en su tensión hacia el *bonum in communi.* En la trayectoria (indeterminada) de este impulso son aprehendidos *sub ratione boni* los bienes particulares y se sitúan las opciones singulares consecutivas. La famosa expresión de Aristóteles, que hace suya santo Tomás, es verdadera ante todo a este nivel: *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur.* Y lo es también en otro sentido. Corresponde a la voluntad determinar concretamente el sentido de esta trayectoria. Y es entonces el *pondus amoris,* libremente constituido por el hombre, el que influirá, a su vez, sobre la misma aprehensión: «El espíritu — escribe Pascal a propósito de la creencia —, avanzando junto con la voluntad, se detiene a contemplar la faz que ama; y de este modo juzga por lo que ve» *(Pensées,* Br., n.º 99). Sin embargo, no es este último punto el que nos interesa directamente, sino la connivencia de naturaleza de que hablábamos antes. La aprehensión de la verdad, en su totalidad, según los límites del conocimiento natural, de que el hombre sería capaz *post mortem* (conocimiento analógico de

8. LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas,* t. II, p. 74.

Dios a partir de la intuición del alma por sí misma), colocando al hombre ante su bien total, llenaría su capacidad de amor, y realizaría *de facto* y según las profundidades de su naturaleza, esta connivencia de principio que caracteriza la voluntad. El amor brotaría entonces del conocimiento, como el calor de la llama. Hay que apresurarse a añadir que este conocimiento perfecto en su orden en la plenitud del amor, no sería, a su vez, más que una conquista del amor militante *in via.*

2) Las observaciones precedentes nos llevan a distinguir *dos formas* de felicidad. Llamemos felicidad perfecta, o simplemente felicidad, a la única felicidad a que el hombre está realmente destinado por vocación sobrenatural: la visión inmediata y amorosa de Dios. Hay que darle este nombre por razón de la perfección intrínseca que le pertenece. Se comprende entonces que, si existe un deseo natural de ver a Dios, este deseo es punto de apoyo para un destino que trasciende completamente la capacidad humana, del que sólo Dios tiene la iniciativa y que permite al hombre realizarse trascendiéndose por la gracia en el conocimiento y amor. Pero a la vez hemos franqueado las fronteras de la filosofía; al menos puede presentir el misterio, sin que pueda, por ello, formular una exigencia y dar nacimiento a una esperanza; el hombre sólo puede abrirse a este misterio acogiendo la fe y la caridad, que son dones de Dios.

Convengamos, con Maritain, en reservar el nombre de *felicidad* a la que tendría el hombre en la hipótesis de una naturaleza pura. Si la consideramos en su estadio *final,* ya hemos dicho en qué consistiría. Bastará señalar aquí las relaciones, si puede decirse así, entre una y otra felicidad. No hay duda de que el fin último natural es sólo una hipótesis. Pero en cierto sentido no queda suprimido, sino realizado en su propia trascendencia, pues la felicidad sobrenatural, lejos de contrarrestar el deseo profundo del hombre y el impulso de su afectividad espiritual, llena, por el contrario, el deseo de la naturaleza, en el don que Dios hace de su propia vida, saboreado en la intimidad de la visión intuitiva y del amor recíproco. Sobrevive, pues, en cierto modo, en una realidad mejor que él mismo. Y el axioma clásico que expresa las relaciones de la naturaleza y la sobrenaturaleza sigue siendo verdadero aquí: *Gra-*

tia non tollit naturam, sed perficit. Considerada en su aspecto terreno, esta felicidad sería doblemente imperfecta: en primer lugar, con la imperfección relativa de la felicidad final de la que no sería más que una participación y a la cual se encaminaría; imperfecta, también, en sí misma, por su dependencia de condiciones materiales y corporales (bienestar, salud, etc.), cuyo dominio escapa, a menudo, al hombre, por la precariedad y la falta de profundidad de su actividad espiritual tanto en el orden del conocimiento como en el de la voluntad, etc. Teniendo en cuenta la fragilidad de esta felicidad, las deficiencias que necesariamente contendría, la capacidad que tiene el hombre de separar la verdad que debería servir, el bien que conoce y debería amar, de la actitud práctica que adopta libremente ante ellos en la intención que le anima o las opciones particulares que la concretan, debería afirmarse que la felicidad terrena tendría que ser colocada en el amor de Dios más que en su conocimiento. En la condición itinerante sería, pues, mejor amar a Dios que conocerle; no quiere decir esto, como pretendía el estoicismo, que la felicidad quede absorbida por la práctica de la virtud, sino que, suponiendo la ausencia de los otros elementos, el esfuerzo virtuoso podría aparecer, junto con el testimonio de la conciencia fiel y la esperanza de una felicidad final, como el único bien que quedaría para el hombre [9].

Añadamos, no obstante, que la *felicidad natural,* en su estadio final, por perfecta que sea en su orden, queda en su elemento constitutivo como un conocimiento lejano y analógico de Dios: contemplación filosófica, mucho más íntima sin duda que el conocimiento que el hombre puede tener de su creador en esta vida; y esto en razón de la profundidad de la intuición espiritual, de su continuidad, de la pureza del amor que la guía, de la inexistencia de elementos que contrarrestan el desarrollo del hombre en esta vida terrena. Pero la naturaleza de los dos conocimientos (el conocimiento *in statu viae* y el conocimiento terminal) no difieren esencialmente y puede considerarse que esta forma de felicidad que sería la felicidad natural considerada en su término seguiría siendo, según una expresión de santo Tomás que interpretamos libremente,

9. Estas últimas observaciones son válidas, *mutatis mutandis,* para la vida humana considerada en su perspectiva sobrenatural.

una *beatitudo viae* (II-II, 9, 4, ad 3), una «felicidad en movimiento», como dice Maritain. «El bien total de la vida humana —escribe éste—, desde el punto de vista natural, decía Leibniz que es un camino a través de placeres; es una felicidad en movimiento, no una felicidad incapaz de crecer, porque sería ya absolutamente perfecta; por el contrario, crece siempre, y ésta no es en modo alguno la noción de felicidad absoluta, de bienaventuranza; se trata, más bien, de felicidad en movimiento» [10]. Habría que matizar la caracterización que de la felicidad natural nos daba el padre Gredt. Su perfección es relativa, incluso en su propio orden.

IV. Valor y fin último. Moralidad y felicidad

Así pues, el sentido de nuestro destino queda claro. Debemos recoger, explícitamente, con plena conciencia y libertad, para llevarla a su realización, esta voluntad de naturaleza que, en cada uno de nuestros actos, nos hace amar implícitamente a Dios más que a nosotros mismos. Ésta es nuestra vocación. Sabemos que tiene su reverso y que la voluntad humana posee el temible privilegio de poder utilizar su energía contra sí misma, del mismo modo que el hombre puede servirse de la vida para suprimirla. Pero esto es —y se ve en qué sentido puede formularse esta afirmación— ir contra la naturaleza.

De estas primeras conclusiones nacen nuevos problemas. Puesto que si el hombre se define, en cierto modo, por su finalidad lo mismo que por su naturaleza (y ambas se corresponden, como sabemos), si su acción sólo tiene sentido por el fin supremo hacia el cual debe tender, se plantea la cuestión de las relaciones del fin último con el valor moral, como se plantea también el problema de saber si la consideración del bien supremo, que también es mi bien, no introduce en la moral un elemento de egoísmo, que es exactamente lo contrario del valor moral. Empezaremos examinando esta última cuestión.

---

10. *Neuf leçons*, p. 98-99.

Fin último y felicidad

1. *Moralidad y felicidad*

Es una objeción corriente desde Kant afirmar que las morales del bien son morales interesadas. La objeción puede adoptar la forma específicamente kantiana: siendo la facultad de las tendencias y de los deseos, según Kant, necesariamente egoísta, toda moral que busque sus motivaciones en los fines y en los objetos debe ser rechazada. Sabemos que, para Kant, la noción de felicidad es indeterminada; además, objeto de deseo, la felicidad no tiene nada de obligatorio; y si la moralidad es coextensiva de la obligación, es evidente que la felicidad está fuera de la moralidad. En Francia, la objeción encontró su expresión en la disputa del amor puro y la controversia que creó una oposición entre Bossuet y Fénelon. Ha conocido cierta actualidad con la tesis relativamente reciente de NYGREN, *Eros y Agape*. Nygren opone el *eros* griego, centrípeto, amor de indigencia y de deseo, egoísta y cautivo, a la *agape* cristiana, cetrífuga, desinteresada y oblativa. Se hallará una discusión de estas teorías y del problema que plantean en VERNEAUX, *Filosofía del hombre*. No es nuestra intención reproducirla, sino sencillamente mostrar que una moral del fin último no es una moral interesada, como tampoco es el amor divino un «egoísmo trascendente».

1) Empecemos examinando la objeción de Kant. Es exacto decir que la búsqueda del bien y de la felicidad corresponden a un deseo de la naturaleza. No tenemos que insistir sobre este punto. Por tanto, no soy libre de querer mi bien y mi libertad, puesto que los quiero necesariamente. Y si la moralidad, como creemos, comienza con la libertad, debemos afirmar que en cuanto a este deseo de la naturaleza estamos fuera de la moralidad. Pero, por lo mismo, estamos también fuera de la problemática kantiana. Pues para Kant la libertad es un postulado de la razón, y si establece su existencia (como un objeto de fe filosófica), es en un progreso del pensamiento donde encuentra la libertad al final en vez de encontrarla en el punto de partida, como fundamento subjetivo de la actividad moral. Veremos también que la libertad kantiana es una libertad exiliada, puesto que no es de este mundo. Además,

la indeterminación de la noción de felicidad es relativa, contrariamente al pensamiento de Kant, que se priva de la posibilidad de determinar este concepto al negar a la razón humana toda intuición y todo conocimiento metaempírico. Pero los conceptos de bien supremo y felicidad no son jamás completamente indeterminados. En un primer tiempo, cuando se la considera *secundum communem rationem beatitudinis*, la «felicidad» es, según la definición de Boecio, «un estado formado por la reunión de todos los bienes» *(status bonorum omnium congregatione perfectus)*[11], o, según santo Tomás, «el bien perfecto que satura totalmente el deseo» (I-II, 2, 8). En un segundo momento la noción de felicidad se precisa aún y, como es sabido, designa entonces el acto de conocimiento y de amor de Dios o la contemplación amorosa que pone al hombre en presencia del bien supremo, que es Dios. De este modo, la noción queda precisada, aunque imperfectamente, en su doble aspecto, subjetivo y objetivo.

Así pues, yo no soy libre de querer mi bien y mi felicidad, considerados en general, puesto que se trata de un deseo de la naturaleza y, por tanto, necesario. Tampoco soy libre de querer mi verdadero bien y mi verdadera felicidad, Dios, en el sentido de que no puedo tomar *arbitrariamente*, como fin último, cualquier fin o el fin de mi elección. El fin último se me impone. Por esta razón estoy obligado con relación a él: porque es un verdadero fin último. Soy, pues, libre, con una libertad de elección, de aceptarlo o no y de cambiarlo por un fin último sustitutivo que no puede ser otra cosa que un fin ilusorio. Concedemos, pues, a Kant que el fin último, considerado en su generalidad, *sub ratione felicitatis communis*, no es obligatorio, ya que es necesario con una necesidad de naturaleza: *Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum* (I, 19, 10). Pero como sea que nos corresponde determinar cuál es nuestro verdadero fin y orientarnos hacia él o desviarnos de él efectivamente, y también, como sea que lo determinamos vitalmente, si no conceptualmente y con conocimiento de causa, al optar por el bien moral, es decir, obrando en conformidad con el valor moral, el fin último

---

11. *De Consolatione philosophiae*, III.

entra en el ciclo de la moralidad con la elección de la libertad y se convierte en objeto de obligación. Es, entonces, el valor supremo hacia el cual convergen mis acciones. Pero volveremos a ver esta cuestión algo más adelante.

2) Es falso identificar el fin último con la felicidad entendida como «deleite» o goce. Santo Tomás lo declara explícitamente: *Ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum (non) est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsum sicut per se accidens* (I-II, 2, 6). Y esto deriva de la doctrina misma de santo Tomás sobre el deleite, tal como hemos afirmado antes. Siendo la perfección de la operación en posesión de su objeto, es el eco afectivo que la corona y la completa: *quidam superveniens finis,* citando de nuevo el texto ya aducido, que añade: *Super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito* (I-II, 33, 4). En esta perspectiva, el gozo se presenta como un fin; en este sentido es un bien en sí, a diferencia del bien útil. Verdadero bien, puede buscarse legítimamente, pero debe ser buscado en su orden y en la prolongación del bien de la operación y de su objeto. No puede, pues, convertirse en un motivo de acción exclusivo y desligado de los elementos que constituyen su valor; pero conserva su valor propio que santo Tomás define muy bien diciendo que es *quoddam consequens ad ipsum sicut per se accidens.* Erigirlo en fin absoluto sería caer en una especie de *eudemonismo* que aun siendo diferente del hedonismo, en razón de la cualidad espiritual de este gozo y de esta felicidad, no por eso dejaría de tener todos los inconvenientes. Amaríamos, entonces, el bien supremo con un amor de codicia, que, a fin de cuentas, es amor de uno mismo, y trataríamos a Dios como medio. Y por tanto, Dios dejaría de ser Dios para nosotros.

3) Esto nos lleva a una tercera observación. La búsqueda del fin último, si implica como elemento integrante el gozo y la felicidad, tiende primero a otra cosa. Debe procurar el pleno desarrollo de la persona. El fin último será, pues, esta plenitud de perfección. «Un ser —escribe el padre Sertillanges— se define según su actualidad y no según lo que es en potencia... Realizar plenamente su definición, acabarse, perfeccionarse, pasar al acto de sí mismo, alcanzar la

plena manifestación de su forma, es el destino natural de cada ser; es, pues, el objeto de su ley inmanente, sufrida pasivamente, si se trata de seres inferiores, obedecida libremente, si se trata del hombre. Pero en el hombre, repitámoslo una vez más, este acabamiento, este perfeccionamiento, este paso al acto de sí mismo, este destino realizado, esta definición satisfecha, esta conquista de la forma, esta humanización integral es lo que se llama la beatitud» [12] No se puede definir mejor. Con ello se han superado los límites de un eudemonismo estricto, egocéntrico y preocupado de la sola felicidad personal.

4) Hay que avanzar un poco más y considerar en el fin último la relación que une al hombre con Dios. Es una relación de personas en el conocimiento y amor. Encontramos en ella, primeramente, aquel impulso original y aquel desinterés de la naturaleza que inclina al hombre hacia Dios y le hace amar a Dios más que todas las cosas *(Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam quilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest;* I-II, 109, 3). Pero este impulso y este desinterés naturales son asumidos libremente y llevados a su máxima perfección. En el amor que me une a Dios, es Él a quien amo por sí mismo y tal como es en sí mismo. Amor oblativo en el cual me olvido a mí mismo en la medida en que debo y puedo, para querer a Dios por sí mismo y el bien de Dios por Él. Amor de amistad, también. Porque la reciprocidad es el deseo de todo amor. Dios me ama y yo amo a Dios; yo sé que soy amado como conoce mi amor. En este olvido de mí mismo, encuentro la libre iniciativa de Dios y su libre respuesta, como Él mismo suscita mi amor respetando mi libertad. ¿Cómo podría ser de otro modo? El amor sólo puede ser auténtico y realizar la perfección de su esencia si respeto en el que amo el libre don de sí mismo; no encuentro al otro en el amor si no acepta libremente el don que yo hago de mí mismo y si no se da, a su vez, libremente. Es preciso, pues, que vaya a su encuentro en la libertad. Y si nuestro amor recíproco se deja encadenar, será con cadenas creadas por nuestra libertad y que

---

12. *La Béatitude, Suma teológica,* ed. «Rev. Jeunes», p. 269-270.

conserva en el don repetido de nosotros mismos. Es este misterio de amor el que se realiza entre Dios y yo, en la felicidad; pero en profundidades insospechadas y en una reciprocidad que él mismo suscita.

Pero, al mismo tiempo, ¿quién no ve que, en este olvido de mí mismo, no puedo olvidarme totalmente? No puedo ni debo. Pues ¿no es también el deseo del amor quererme a mí mismo y mi propia perfección y mi propio valor, con el mismo amor con el cual quiero y amo al otro y, en el caso presente, a Dios? Es con un solo y mismo querer como tiendo hacia Dios, a quien amo más que a mí mismo, y hacia mí, que amo en Dios. ¿Cómo podría no querer mi propia plenitud espiritual, mi propio desarrollo personal, si es verdad que esta misma plenitud es un homenaje a Dios? ¿Cómo podría no querer la exultación que deriva de mi amor, puesto que es el indicio de una presencia conocida y de una perfección obtenida?

Y, por otra parte, ¿cuál es el bien que puedo querer para Dios, la gloria que puedo procurarle, sino la perfección de la criatura que yo soy en mis comunicaciones con los demás y la comunidad de nuestra vocación realizada? No hay rastro en ello de búsqueda interesada y de egoísmo. «La felicidad por la felicidad —escribe Farges— hubiera sido un egoísmo odioso; el deber por el deber, un formulismo estoico y quimérico. Pero la felicidad por el deber y para la gloria de Dios es una ambición rectamente ordenada y legítima; es más, es una ambición obligatoria que no podemos rehusar, pues es el orden querido por Dios, orden que ni siquiera puede no querer, porque tal es el orden esencial y razonable de las cosas, que nuestra felicidad esté subordinada al deber y a Dios, como a su principio y a su término» [13].

Podemos decir una vez más que el «intelectualismo» de santo Tomás en la cuestión de la felicidad respeta al amor todos sus derechos. Porque, si la felicidad consiste formalmente en un acto de contemplación intelectual, por otro lado no es más que el amor realizado, puesto que es el fruto de éste, pero también la contemplación perfecta, ya que el amor sigue al conocimiento y con

13. Monseñor FARGES, *La Liberté et le Devoir*, p. 239, citado en LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, p. 49, nota 1.

el conocimiento queda asegurada la presencia del ser amado. Obtenemos así una doble interioridad recíproca: interioridad del conocimiento y del amor que nos pone mutuamente en presencia el uno del otro en una intensidad de comunión y de intercambio que quiere llegar a la persona misma.

2. *Valor moral y fin último*

De las dos cuestiones planteadas antes (p. 188), examinemos ahora la segunda: ¿qué relación mantiene el valor moral con el último fin? Hemos tratado ya el problema en las páginas precedentes. Conviene, no obstante, precisar y prolongar nuestras reflexiones.

1) En primer lugar, empleando de nuevo la distinción entre fin último objetivo y fin último subjetivo, podemos decir que, objetivamente considerado, el fin último o Dios, si es el valor absoluto, no es, evidentemente, valor moral. Debemos afirmar también que el fin último subjetivo está, en cierto sentido, fuera de la esfera de los valores morales. En efecto, los valores morales son valores de acción: valores de la acción, intrínsecos a la acción cuando ésta es conforme a su norma; valores para la acción, destinada a encarnarse en el obrar que se valorizará por participación; en el primer caso son la actualización de un ideal; en el segundo caso, un ideal que quiere actualizarse. Desde este momento, el acto de contemplación amorosa en que consiste la felicidad cae fuera de la moralidad, puesto que está en el término de la actualización que sanciona. Sin embargo, el fin último subjetivo contiene, desde otro punto de vista, los valores morales, pues contiene como elemento integrante la rectitud y la perfección de la voluntad. Si excluye el esfuerzo y el riesgo de la acción itinerante, conserva, mejorándolo, el fruto en el desarrollo de la persona que lleva a su perfección. A la pregunta de si las virtudes morales subsisten después de esta vida, santo Tomás responde distinguiendo entre un aspecto material de la virtud (como los placeres relativos a la mesa y a las realidades sexuales, etc., que las virtudes deben medir y regular) y un aspecto formal que es la medida determinada

por la razón; el elemento material evidentemente desaparece, no así el elemento formal: *Sed quantum ad id quod est formale, virtutes remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam: inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quae ad statum illum pertinent* (I-II, 67, 1). El artículo 4 de la I-II, q. 4, lo resume en los siguientes términos: *Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate* (cf. *De Ver.*, 28, 8).

2) Sin embargo, es evidente que la referencia del obrar a Dios, fin último objetivo, es esencial para la calificación moral de este obrar. Habíamos dicho, siguiendo al padre Marc, que Dios es el ideal real del hombre. Ello es cierto en un doble sentido. Lo es, en primer lugar, como valor supremo que el hombre no tiene que crear con su acción (individual o común), sino que debe abrazar, si así puede decirse, en el conocimiento y el amor. Hemos visto que esto es lo que da la más alta significación a la existencia del hombre en su acabamiento. Y lo es, también, por su ley eterna, consubstancial a su ser y de la que la ley moral no es más que una participación. Cierto que esta referencia del acto humano a Dios no debe ser necesariamente explícita; pero, como hemos indicado ya, el acto moral, considerado en las implicaciones que la razón filosófica debe poner en claro, es siempre una opción a favor o en contra de Dios. «Dios es la cabeza de este orden particular que es el orden moral. La suprema medida de este orden no es, como para el orden universal, el bien común inmanente del universo y el pleno desarrollo ontológico de las riquezas de la creación: es la conformidad con la razón y la sabiduría eternas y la obtención de un fin supremo eterno, en una relación de persona a persona» [14].

3) Asimismo, el fin último subjetivo da el sentido último de la existencia y manifiesta las capacidades más profundas de la existencia humana, puesto que, en el plano propiamente subjetivo y empleando la expresión del padre Sertillanges, no es más que «una humanización integral», que tiene conciencia de sí misma en el

14. MARITAIN, *Neuf leçons*, p. 68.

acto que la constituye y el gozo que de ella brota. A diferencia del ideal preexistente que es Dios, el fin último subjetivo está «por realizar», por lo menos en el sentido de que es el fruto del esfuerzo moral y que se despliega en la actividad contemplativa penetrada de amor.

En realidad, si bien es legítimo distinguir los dos aspectós del último fin, no pueden, sin embargo, comprenderse el uno sin el otro. La acción humana reviste su primera calificación moral y se encuentra colocada *in genere moris* al relacionarse con el fin último considerado en su doble dimensión, objetiva y subjetiva. Santo Tomás insiste en este punto: *Finis igitur ultimus* — escribe — *est a quo omnia rationem boni accipiunt* (1 *C.G.*, 40).

4) Desde los puntos de vista desarrollados anteriormente, el valor moral nos aparecerá con los siguientes rasgos, que no harán más que añadir precisiones suplementarias. En un primer sentido, la noción de valor moral, como hemos dicho, designa el valor intrínseco de un acto, la propiedad del acto de ser moralmente bueno. En un segundo sentido, el valor moral es la bondad del agente moral mismo o de la persona que hace el acto en la libertad de su voluntad y la espontaneidad de su virtud. En un tercer sentido, y de éste se ha tratado a lo largo de estas páginas, la constelación de los valores morales designa el ideal que se ha de realizar, que define la vocación del hombre. Ideal que hay que considerar en su doble relación a la naturaleza humana y a las finalidades esenciales que de ella derivan. Evitamos con ello todo idealismo de los valores del tipo de Nicolai Hartmann, que admite la existencia de un mundo inteligible de los valores ideales, independientes de toda relación con el sujeto e indiferentes a su realización, como la realidad es, ella misma, indiferente a los valores. Evitamos también referir los valores a las solas tendencias del sujeto. Si el valor moral sólo es valor para un sujeto, para un espíritu, esto quiere decir que aparece como el *tipo* que hay que alcanzar o intentar realizar para realizarse a sí mismo. Sólidamente anclado en el ser, se define por relación a él, ya que, en cierto sentido, no es más que la expresión de las estructuras de una naturaleza racional o mejor aún, de una naturaleza espiritual encarnada, a la que corresponde, no sólo descubrir las leyes y los grandes vectores de su acción,

sino también, en cierto modo, constituirlos, puesto que el hombre es por sí mismo, en su relación a Dios, su propia providencia. Siendo *natura naturante* —según la expresión de Spinoza— debe realizarse libremente sobre un cañamazo que es lo dado de su forma, de su esencia y de las finalidades que esta esencia determina o define y que hay que llevar a su plenitud de perfección. Pero, y por esto es interesante el término valor, el valor moral, definiendo el sentido de mi acción, se da siempre como un perfil o mejor como el horizonte que se desplaza con el progreso de la acción humana. Este más allá de todas mis acciones no tiene la precisión del *dictamen rationis* con el que identificaríamos la norma moral, ni el carácter prescriptivo de la ley moral. Es, en cierto modo, la «normalidad» del obrar humano en movimiento. Y por esto, en la experiencia que el hombre hace de él, en el conocimiento y en la acción, aparece a la vez como creación y como don o como gracia, según decíamos antes siguiendo a Romano Guardini. Creación, porque en el esfuerzo moral en progreso es donde el hombre descubre las verdaderas profundidades y las exigencias de encarnación y de superación que implica; gracia también, puesto que se manifiestan como la respuesta a este esfuerzo y el signo de la presencia de Dios: «El hombre —dice muy bien monseñor Jolivet—, inventando los valores, se inventa a sí mismo a partir de sí mismo, y se convierte propiamente en lo que es.» Añadiremos que él mismo es, permítasenos la expresión, una invención de Dios. De este modo se afirma la relación con el absoluto: el valor moral, si dice relación a la naturaleza humana y a sus finalidades, dice necesariamente relación a Dios. Es lo que manifestábamos antes, al tratar del problema del fin último.

Pero entonces, y con ello terminamos el capítulo, el fin último, considerado en su doble aspecto, desempeña con relación a los valores morales, que siguen siendo valores de acción, la función de principio supremo de *unificación*. No hay duda de que esta unificación está ya esbozada, mejor aún, sólidamente amarrada en la acción moral fiel a la llamada de los valores. Pero esta acción, cuando se despliega sin referencia explícita al valor supremo que es Dios, ignora su verdadera finalidad. Corresponde, pues, a la conciencia clara orientar formalmente su acción hacia lo que es su

principio primero, y sabemos que en el ámbito de la acción los fines desempeñan la función de principios. De esta manera, el hombre realizará del mejor modo la unidad de su ser en la unidad de un fin claramente reconocido y libremente elegido; en la luz y la atracción del fin último, los valores morales se organizarán en una jerarquía sin rigidez alguna; si la escala de los valores no puede ser cualquiera, si no es otra que la de las finalidades esenciales del hombre, ninguna situación puede autorizar su cambio; la jerarquía de los valores morales conserva, sin embargo, la flexibilidad y la infinita riqueza de la vida.

Capítulo tercero

LA RECTA RAZÓN, NORMA PRÓXIMA DE MORALIDAD

De los dos capítulos precedentes, el primero, a pesar de exponer algunas teorías éticas, examinaba especialmente, en el marco del valor en general, la cuestión más restringida del valor moral; el interés de tal examen residía en la puesta de relieve de ciertos caracteres fundamentales del valor moral y de su modo de aprehensión. Si la exposición no ha reservado ningún lugar a la doctrina kantiana, es porque tendremos ocasión de verla cuando estudiemos la obligación. El capítulo segundo nos invitaba a dirigir nuestra atención sobre un problema que la dilucidación del concepto de valor moral nos planteaba necesariamente, el del destino humano o del sentido que el hombre debe dar a su existencia y a su acción. Hemos tratado en primer lugar esta cuestión en sí misma y esto nos ha permitido, especialmente situándola en el contexto del fin último, aportar nuevas precisiones a la noción de valor moral.

La cuestión que tenemos que examinar ahora es la siguiente: si los valores morales son, de alguna manera, los vectores del obrar humano, las exigencias o las llamadas orientadas de la acción, no se inscriben en la existencia, no entran en el mundo natural del hombre, si no es haciéndose norma o regla, es decir, adoptando la forma, por lo que se refiere a las potencias de realización del agente moral, de un *dictamen rationis*, de un dictamen de la razón. Habíamos planteado la siguiente pregunta: si la conducta humana queda calificada moralmente por su conformidad o no conformidad con la norma de moralidad, ¿cuál es esa norma? Es lo que debemos mostrar ahora. Y a la vez señalaremos que el valor moral es de esencia racional o mejor espiritual.

Sentaremos como *tesis* que la bondad o valor moral del acto humano reside en su *conformidad con la recta razón*. Deberemos, pues, en primer momento, dar la prueba de ello y precisar en qué consiste esta razón de conformidad o de no conformidad; un segundo paso nos conducirá al examen de los elementos que entran en la calificación moral del acto (objeto, circunstancias, fin): es la cuestión de las fuentes de la moralidad. La primera de estas dos cuestiones será objeto del presente capítulo; la segunda, del capítulo siguiente.

I. La recta razón, norma de la moralidad

1. *La norma-piloto*

Empezaremos delimitando mejor la noción de norma. Santo Tomás no emplea esta palabra, pero se sirve de los términos equivalentes de *regla* y de *medida*, que pueden considerarse como prácticamente sinónimos.

La palabra norma, tal como la usamos aquí, corresponde a lo que Maritain llama la *norma-piloto*. La norma-piloto, dice, es del orden de la *causalidad formal*[1], por oposición al fin, considerado como fin. En otros términos, la noción de norma, comprendida en su sentido obvio, significa en primer lugar *regla*, elemento que da su *forma* al acto libre, principio *determinador* y *especificador* de este mismo acto. La norma se presenta, pues, como aquello a lo cual el acto debe *conformarse* para ser moralmente bueno, como el valor objetivo que se impone a la actividad humana. Es una *guía*, añade Maritain, un *piloto*. De aquí los nombres de «norma conductora», de «norma formante» o de norma-piloto, que le da. Entendida como regla que la libertad puede aceptar o rechazar, puede ser llamada *extrínseca:* «pertenece a la línea de la moral formal extrínseca»[2].

Distinguiremos, pues, con Maritain, la norma-piloto de la *nor-*

1. *Neuf leçons*, p. 128.
2. Ibid.

ma-precepto o *norma-mandamiento*, que puede identificarse con la noción de ley. La ley sería la norma-piloto a la que se añade el elemento de obligación. Más adelante tendremos que insistir en la noción de ley. En las páginas que siguen se tratará de la norma-piloto.

2. *Las pruebas de la tesis*

Diremos, pues, y con ello no añadiremos apenas nada a la tesis que acabamos de enunciar, que la moralidad del acto consiste en su conformidad con la norma-piloto, que es la razón o más exactamente el *dictamen rationis*. *In actibus humanis*, escribe santo Tomás en el artículo fundamental concerniente a esta cuestión, *bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem* (I-II, 18, 5).

En apoyo de la tesis, recordemos las tres pruebas siguientes: la primera, sacada del hecho de que la razón es el principio formal del acto humano; la segunda, de que el objeto de la voluntad es un objeto propuesto por la razón; la tercera deriva de la noción de ley [3].

Primera prueba: los actos humanos reciben su forma de la razón. El primer argumento se halla desarrollado en el artículo 5 de la I-II, q. 18, del que acabamos de citar un fragmento. El artículo es complejo. En él, santo Tomás se propone demostrar que los actos buenos y malos son de especie distinta.

Con este fin empieza mostrando, en la primera parte, que la diferencia específica de los actos proviene de la diferencia esencial de los objetos en su relación con el principio del acto. En la segunda parte mostrará que el bien y el mal en su relación con la razón constituyen una diferencia objetiva esencial. De donde concluirá que el bien y el mal diversifican específicamente los actos humanos. En apoyo de esta segunda parte hallamos el texto que nos interesa. Es el siguiente: *In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit, «bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem*

3. Cf., sobre esta cuestión, LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, p. 101. Del mismo autor, *La raison, règle de la moralité*.

quod est praeter rationem». Unicuique enim rei bonum est quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae.

El texto empieza enunciando la tesis; siguen dos pruebas: una prueba de autoridad, que dejaremos de lado, y una prueba de razón, hecha de un silogismo incompleto. Restableciendo la menor, obtendremos el razonamiento siguiente: el bien de cada ser está hecho de lo que conviene a su forma; el mal, de lo que se le opone. Pero la forma del acto humano es la razón. El bien del acto humano le viene, pues, de su conformidad con la razón; el mal, de su no conformidad.

La menor de este silogismo queda confirmada con lo que santo Tomás escribe en I-II, 13, 1. Cuando un acto es debido al concurso de dos principios, el principio superior desempeña el papel de principio formal y da su especie al otro, que desempeña el papel de principio material. Así el acto de la virtud de fortaleza, hecho por amor de Dios, es materialmente, en su misma sustancia y materia, un acto de fortaleza, pero formalmente y en su intención, un acto de caridad. Lo mismo sucede con el acto humano: *Ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.*

Es lo mismo que decir que el acto humano no alcanza su cualidad de tal sino por la razón, ya que la voluntad es, en cierta manera, el apetito de una razón, el dinamismo de una idea, y que en la implicación recíproca de la inteligencia y la voluntad, la primera proporciona a la segunda su luz y su especificación, la voluntad a la inteligencia su impulso de realización.

Encontramos en *De Malo,* 2, 4, un argumento semejante, con la diferencia de que en argumento de la *Suma* tiene como gozne la noción de razón, considerada como forma del acto, mientras que el *De Malo* considera la razón como principio propio del acto humano. El texto es el siguiente: *Bonum et malum in actibus... est accipiendum secundum quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel*

per infusionem, unde Dionysius ait... quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam.

Dicho de otro modo, el bien del hombre en el orden del obrar, es ser conforme a lo que hace que el hombre sea hombre. Si se conviene en definir al hombre por la libertad, ésta será el valor normativo de la acción; si se le define como una célula social, no debe hacer más, para ser él mismo, que conformarse con las normas de la sociedad; si se le define por la razón, es la conformidad del acto con la razón la que hará de él un acto moralmente bueno; el hombre se realizará como hombre, realizándose como razón.

Segunda prueba: el objeto de la voluntad es un objeto propuesto por la razón. Encontramos la formulación del segundo argumento en la I-II, 19, 3. La voluntad es buena o mala según la bondad o malicia de su *objeto*. Pero el objeto de la voluntad le es propuesto por la *razón*. Y este objeto es objeto de voluntad precisamente *en cuanto es presentado por la razón*. Así pues, la bondad o malicia morales de la voluntad (del acto humano) *dependen de la razón*, de la misma manera que dependen del objeto.

... Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto (I-II, 19, 3).

Este segundo razonamiento es más que un argumento meramente añadido: ofrece una precisión interesante. En efecto, muestra en qué sentido el objeto interviene en la calificación moral del acto. Ya el artículo 5 de la I-II, q. 18, hacía intervenir la noción de objeto. Se leía, después del texto que hemos citado: *Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens.* El objeto (como también la cir-

cunstancia; cf. I-II, 18, 5 ad 4) no entra, pues, en la calificación moral del acto si no es el objeto considerado *in genere moris*, es decir, en su relación con la razón: *Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis* (I-II, 19, 1 ad 3).

Tercera prueba: la razón es el principio de los actos humanos. El tercer argumento se halla en el tratado de las leyes (I-II, 90, 1). El texto es el siguiente: *Regula ... et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum...: rationis est enim ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis... In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri.*

La razón es el principio de los actos humanos porque a ella pertenece aprehender y constituir los valores y fines del obrar y orientar a ellos la conducta humana. Pero lo que es principio en un género, es medida y regla de todo lo que se refiere a este género. Por tanto, la razón es regla y medida de los actos humanos.

En otros términos, si la función de la razón humana es la de conducir al hombre a su fin, de llevarle a realizarse, esto no puede hacerse más que por la opción de ciertos valores de acción. Pero si la inserción de estos valores en la existencia corresponde al dinamismo de la voluntad, su actuación misma depende de la razón en la medida en que le corresponde proponer el fin último y los fines intermedios, deliberar, juzgar, imperar con relación a los medios.

Por consiguiente, podemos concluir que *la razón es la regla o la norma de la moralidad del acto*, tanto si se toma el acto en su relación con el objeto, las circunstancias o el fin, puesto que el objeto, circunstancias y fines no califican moralmente al acto más que por su relación con la razón.

3. *Recta razón («Recta ratio»)*

Debemos precisar esta primera conclusión. Y empezaremos caracterizando mejor la noción de razón. Es evidente que no puede tratarse de la razón *errónea: Corrupta ratio non est ratio* —dice santo Tomás— *sicut falsus syllogismus, proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta* (2 *S.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3). Añade santo Tomás: *Omnis appetitus, conformiter se habens intellectui vero est secundum se bonus; omnis autem motus appetitus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum* (II-II, 20, 1).

Así pues, la voluntad debe conformarse a la *recta ratio* para ser moralmente buena. ¿Qué es la *recta ratio?* Es la razón iluminada por los primeros principios del orden moral. Expliquemos esto brevemente. Todo conocimiento se desarrolla a la luz de los primeros principios evidentes, intuitiva y naturalmente conocidos. Así sucede con el conocimiento especulativo. Es verdad también del conocimiento práctico. Cada uno de estos dos órdenes de conocimientos depende, pues, de un hábito en cierta manera innato: el *intellectus principiorum primorum*, de una parte, y la *sindéresis*, de otra, que puede llamarse también sentido moral. La razón que formula los principios de la sindéresis se llama *razón natural*, su expresión lleva el nombre de *ley natural. Circa principia quidem universalia agibilium* —escribe santo Tomás— *homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam* (I-II, 58, 5).

La recta razón es, pues, la que dirige la acción a la luz de la sindéresis o de la ley natural, entendida aquí como norma-piloto o como orden al cual el hombre debe conformar su obrar para realizar su vocación de hombre. Con la recta razón permanecemos en la esfera de la moralidad *objetiva*, si por ello entendemos la moralidad considerada en sí misma e independientemente del juicio práctico de la conciencia.

En estas condiciones, la recta razón no puede confundirse con la *conciencia*, norma de la moralidad *subjetiva*. En el sentido

estricto del término, la conciencia, según santo Tomás, no es una facultad, ni un hábito, sino un acto: *Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus* (I, 79, 13). En efecto, la conciencia es la aplicación de normas universales a un acto particular. Entendida de este modo, la conciencia se distingue de la sindéresis, que es el hábito de los primeros principios de la acción; de la prudencia, que es una virtud; del juicio de elección, que puede estar en contradicción con el juicio de conciencia. La conciencia, como la experiencia nos enseña y la razón demuestra, puede engañarse; no puede identificarse con la recta razón. Más adelante volveremos sobre este punto.

Una última precisión: la expresión *recta ratio*, tomada en todo el rigor de los términos, no designan la razón como facultad, sino el *dictamen* de la razón, el *dictamen rationis* «o producto de la operación de la razón práctica»[4]. Cosa fácil de comprender si recordamos que «la norma de un acto de voluntad no puede ser más que un acto y un acto de razón, o más exactamente, el efecto de este acto, a saber, el dictamen de la razón»[5].

Así pues, la recta razón es la norma objetiva de la moralidad. Añadamos que es su norma *próxima* y *homogénea* por oposición a la norma *suprema* y *trascendente*, que no es otra que la ley eterna: *Regula autem voluntatis humanae* — escribe santo Tomás — *est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei* (I-II, 71, 6).

En otros términos, existe un orden de normas o valores morales[6] inmediatamente constituidos por la razón en función de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Dibujan el tipo ideal al cual el hombre debe conformar su obrar para realizar su vocación de hombre. Como sabemos, estos valores no tienen ni la trascendencia absoluta de un orden desligado de la existencia, ni la inmanencia total de los valores que se identificarían con el deter-

---

4. LEHU, *La raison, règle de la moralité*, p. 6.
5. DOM LOTTIN, *Principes de morale*, t. I, p. 116.
6. Conservamos la distinción, hecha anteriormente (p. 196 s, por ej.) entre el valor moral y la norma moral, apareciendo la norma o regla moral como la expresión del valor moral, como su formulación en forma de *dictamen rationis*. Dicho esto, podemos sin inconveniente hablar de un orden de normas o valores morales.

minismo de las tendencias. Aparecen como *exigencias* —y es lo que constituye su trascendencia— que se imponen al hombre, pero exigencias que encuentran una base en él por el hecho de ser razón y, por lo mismo, abierto a lo absoluto. Son, pues, valores propiamente humanos, en cuanto son para el hombre la medida homogénea de su obrar.

En cuanto a la norma suprema, la ley eterna o razón divina, se presenta como el fundamento último del orden de los valores ideales. Nos hallamos ante un caso particular de la relación de los valores al valor absoluto o supervalor, sobre la cual no hemos de volver, si no es para señalar que por el valor moral el hombre participa más profundamente del valor absoluto. En efecto, por el valor moral se realiza en el más alto grado como persona, puesto que el acto por el cual se vuelve hacia él sólo puede realizarse en una libertad que es consentimiento: el valor no puede entrar en mi existencia si no me pongo a su servicio y estoy decidido a respetarlo. Esto implica que me abra libremente a su llamada. En el acto de la «creación» moral, el hombre encuentra algo de la generosidad y dignidad divinas, puesto que no forja su destino sino dándose. Por otra parte, el hombre posee un reflejo de la sabiduría de Dios, pues la ley de su acción es también un poco obra suya; la criatura no racional sólo participa materialmente en la ley eterna, sólo la criatura racional es por sí misma su propia providencia (cf. I-II, 91, 2).

4. *Naturaleza humana, orden esencial de las cosas, fin último y norma de la moralidad*

Quisiéramos ahora examinar rápidamente otras formulaciones de la norma de moralidad que pueden reducirse a las tres siguientes: la norma de moralidad se identifica ya a la *naturaleza humana*, ya al *orden esencial de las cosas*, ya al *fin último*. Por esto escribe Gilson: «El fundamento de la moral es la naturaleza humana misma. El bien moral es todo objeto, toda operación que permiten al hombre realizar las virtualidades de su naturaleza y actualizarse según la norma de su esencia, que es la de un ser dotado de razón.

La moral tomista es, pues, un naturalismo, pero es a la vez un racionalismo porque la naturaleza se comporta como una regla. Así como hace que los seres sin razón obren según son, la naturaleza coloca a los seres dotados de razón ante la tarea de discernir qué son, a fin de obrar en consecuencia. Conviértete en lo que eres, tal es su ley suprema: hombre, actualiza hasta sus propios límites las virtualidades del ser racional que eres»[7]. Una posición semejante es la sostenida por el padre Gillet y Jolivet. No tenemos la intención de multiplicar las citas, sino sencillamente distinguir la buena fundamentación parcial de estas diversas formulaciones. Nos limitaremos, por otra parte, al examen de las nociones de naturaleza humana y de fin último.

Señalaremos, sin embargo, antes de entrar en este examen, que el desacuerdo es más aparente que real. Volviendo al texto de Gilson, este autor habla de «naturalismo» de la moral tomista, de la norma que es la esencia humana, de la naturaleza que «se comporta como una regla». Pero esta esencia es «la de un ser dotado de *razón*»; estas virtualidades, las del *ser racional;* en la página siguiente escribe: «En moral es la razón la que es la *naturaleza*»; con esto no hace más que citar un texto del mismo santo Tomás: *ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem est contra hominis naturam (De Malo,* 14, 2 ad 8). Y el texto que citábamos antes empieza por decir que la naturaleza humana es el fundamento de la moral. Afirmaciones que, después de todo, si se comprenden bien, son exactas, como veremos. Es posible realmente criticar ciertas formulaciones como la del padre Gillet cuando llama a la razón «forma específica de la naturaleza humana»[8]. Pero esto no quita nada a la verdad de la doctrina expresada: vinculando la razón a la naturaleza se quita toda tentación de interpretar la norma moral de modo puramente formulista.

1) *Norma de moralidad y naturaleza humana.* En primer lugar, se podría comprender la afirmación según la cual la naturaleza es norma de moralidad como la expresión de un *simple hecho,* de un *dato bruto:* de hecho, la naturaleza humana implica un con-

---

7. *Le thomisme,* 5.ª edición, p. 388-389.
8. *Les Actes humains,* ed. «Rev. Jeunes», p. 431.

junto de finalidades que la razón se contenta con manifestar y el hombre con seguir. Así entendida, la naturaleza humana no puede ser regla de la moralidad. Pues el orden moral es inconmensurable con el orden natural y no se puede hacer salir lo ético de lo psicológico y de lo social. Estas finalidades sólo adquieren valor moral si se manifiestan en su absolutez y su incondicionalidad; lo cual es propiamente obra de la razón. *In rebus autem naturalibus* —escribe santo Tomás— *actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis... (in actibus humanis) bonum et malum... est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum homo. Haec est autem ratio (De Malo,* 2, 4; cf. también I-II, 18, 10).

Estamos, pues, invitados a considerar al hombre en cuanto hombre o la naturaleza humana con todo lo que la integra, por tanto con la *razón* y con la razón funcionando como *razón*. En esta perspectiva, si es inexacto, con todo el rigor de los términos, hablar de la naturaleza humana como *regla próxima* de la moralidad, podremos, sin embargo, considerarla justamente como su *fundamento próximo* o llamarla, en este sentido, la *norma fundamental*. Pues las normas que la razón práctica define, los preceptos que dicta, las leyes que formula, son, en un sentido totalmente legítimo, la expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Y entonces, como dice Gilson, la conducta moral del hombre consiste en actualizar «hasta los últimos límites las virtualidades del ser racional». Así se evita, como decíamos anteriormente, la asimilación de la norma de la moralidad con la forma vacía de la ley kantiana.

Pero debemos comprender que esta actualización no aparece solamente como un *hecho*, sino como un *valor*, como algo que vale absolutamente y que la razón manifiesta y, en cierto sentido, *constituye*, puesto que, al fin y al cabo, no hace más que desvelar sus propias exigencias.

2) *Norma de moralidad y fin último.* Ya hemos abordado el problema del fin último. Nos contentaremos aquí con algunas indicaciones cuyo objeto queda definido por la pregunta que en este momento nos ocupa: ¿en qué sentido se puede hablar del fin último como norma de moralidad?

1) Es evidente que, si tomamos el término norma en el sentido estricto de *dictamen rationis*, el fin último no es la norma próxima y formal de la moralidad del acto, como no lo es la naturaleza humana o el orden esencial de las cosas. Será posible, como veremos, hablar a propósito de él de norma fundamental, en el sentido en que hace un instante aplicábamos esta expresión a la naturaleza humana. Incluso habrá que reducir a la unidad, sin desconocer su distinción, naturaleza humana, orden esencial de las cosas y fin último.

2) Si el verdadero fin último es constituido objetivamente por Dios, bien supremo (beatitud objetiva, *obiectum beatificans)*, subjetivamente por el acto de conocimiento y de amor que me pone en relación con él (beatitud subjetiva), es evidente que, entonces, el fin último se convierte en *norma fundamental* del obrar humano, si por fundamento entendemos —y es por lo menos uno de los sentidos de la palabra— lo que es legítimo, lo que justifica, es razón de ser. Pues Dios es valor supremo, y el acto que me da la posesión de Dios, fijando el sentido último a mi existencia y llevando a término las virtualidades de mi ser, tanto en extensión como en profundidad, determina con ello el valor relativo de mis acciones. Por tanto, puede decirse, en cierto sentido, que todo acto que preserva o procura esta orientación es moralmente bueno. *Finis ultimus* —escribe santo Tomás— *est a quo omnia rationem boni accipiunt*. O también: *Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum* (I-II, 4, 4).

3) Pero ¿quién no ve que el fin último, para aparecérseme como fin que hay que *perseguir*, debe manifestarse en primer lugar como *digno* de ser querido, que antes de asegurar «la eficacia existencial» del dinamismo voluntario, debe ser reconocido como *valor supremo* que domina «el campo de la especificación»? [9]. Un fin, último o no, sólo es digno de ser buscado y sólo puede obligar en razón de su *valor*. En esto reside la relación del fin último con la moralidad y la obligación que tengo con él.

4) Además, esto implica que los valores de acción son algo más que medios. Incluso hay que afirmar lo contrario: sólo son

9. MARITAIN, *Neuf leçons*, p. 85.

medios para alcanzar el fin si son, ante todo, *buenos en sí mismos*. En otros términos, los valores de justicia y de caridad, por ejemplo, no están sólo al servicio del valor final, de modo que toda su bondad les vendría únicamente de su mediación. Tienen su bondad propia. Haciéndose bueno, el hombre se hace «digno de la felicidad», según expresión de Kant.

Por consiguiente, hay que excluir todo imperialismo del último fin que subyugaría los fines intermedios y los reduciría a puros medios. Hay que admitir, por el contrario, un parentesco profundo entre los valores, de forma que todo valor moral auténtico conduce al valor supremo.

5) Añadamos que el fin último objetiva y subjetivamente determinado deja entera mi *libertad*. En el orden del ejercicio da lugar a una *opción fundamental*, que se encuentra en el fondo de toda elección particular y de toda opción singular. La elección de un determinado valor dado envuelve siempre el querer del valor final. Pero la opción por o contra el verdadero fin último está envuelta, como sabemos, en el dinamismo que lleva necesariamente la voluntad hacia su bien total considerado en su indeterminación, puesto que todo querer se apoya sobre este querer primitivo que constituye la voluntad y que la orienta necesariamente hacia el *bonum in communi* (I-II, 10, 1), o también hacia el fin último (*quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata est finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur; De Ver.*, 22, 5). El querer necesariamente mi bien total y mi fin último constituye mi voluntad; pero que yo tome *tal* bien por mi bien total y por mi fin último, esto depende de mi libre elección.

6) Sólo nos resta reducir a la unidad las dos normas fundamentales que acabamos de señalar: naturaleza humana y fin último. Es tarea sencilla. Bastará recordar que la naturaleza humana es, como toda naturaleza, principio de actividad y que esta actividad viene determinada por la estructura misma de dicha naturaleza. El fin último no es otra cosa que el objetivo y el término últimos de la orientación así definida. Esta correspondencia entre naturaleza humana y fin último hace que nos hallemos ante una misma norma fundamental, pero considerada desde dos puntos de vista distintos.

7) Señalemos, finalmente, que «los actos morales no reciben su especificación del fin último, sino de los fines próximos» (2 S, d. 38, 1, 1). Esto no significa, como acabamos de ver, que la moralidad sea indiferente al fin último, sino que la calificación moral de los actos en sus especies depende de los fines próximos, que no son otros que los objetos en su relación a la razón: *Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum* (3 *C.G.*, 9). Cf. también *De Malo*, 2, 4.

Llegamos así a un nuevo problema, el de las fuentes de la moralidad. Pero antes diremos algunas palabras acerca de la *naturaleza* de la *relación* de conformidad a la recta razón.

II. En qué consiste formalmente la relación de conformidad del acto con la recta razón

Es evidente que no hay moralidad, en el sentido propio del término, fuera del acto humano: la moralidad es una propiedad del acto. Y cuando se habla, como es legítimo, de la moralidad del objeto, es *per modum analogiae attributionis*, puesto que el objeto mantiene con el acto humano la misma clase de relación que el remedio con la salud del animal. Y es obvio afirmar que la moralidad consiste, además, en una relación, puesto que se define como la conformidad del acto con su norma, la recta razón. ¿Pero de qué especie de relación se trata exactamente? ¿Relación predicamental? ¿Relación trascendental? Sabemos que, a diferencia de la relación predicamental que es esencialmente *ad aliquid* y que, en cuanto accidente, es realmente distinta de la sustancia, la relación trascendental designa una realidad absoluta: *Relationes transcendentales... non sunt aliquid distinctum a re absoluta, sed vere sunt absolutae entitates*[10]; y esta realidad incluye «en su esencia, independientemente de nuestra inteligencia, un orden, una

10. Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus*, t. I, p. 590b.

relación, a otra realidad»[11]; podría decirse que constituye una misma cosa con esta realidad, que ésta está, en cierto modo, «transida» de relatividad. Juan de santo Tomás dice que la relación trascendental es *rei absolutae... imbibita*[12]. Es el caso de las relaciones materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente, facultad-acto.

La moralidad del acto consiste en una relación de este tipo. Esto quiere decir que la relación de conformidad o de no conformidad es *intrínseca* al acto moral mismo, a su esencia. El acto moral en sí mismo es relación a la regla de moralidad, a la recta razón. Y sin duda, esta regla es, como tal, extrínseca al acto, pero no la relación.

11. VAN OVERBEKE, *Droit et Morale*, en «Rev. Thom.», 1958, n.° 2, p. 318-319.
12. O.c., p. 578b.

Capítulo cuarto

LAS FUENTES DE LA MORALIDAD

Sabemos ya qué constituye la bondad o la malicia morales del acto humano, es decir, su conformidad o disconformidad con la recta razón. Nos falta examinar los elementos que, en su relación con la razón, entran en la constitución de la moralidad. Estos elementos o fuentes de moralidad son tres: el *objeto*, las *circunstancias* y el *fin del acto*. Tomemos un ejemplo. Dar limosna al pobre es *objetivamente* una buena acción: aliviar la miseria del prójimo. Puedo hacerlo por amor de Dios o por vanagloria: la *intención* que anima mi acto, el *fin* que la atraviesa, interfieren con su bondad objetiva. Si acudo en ayuda de un amigo necesitado, a costas de una privación personal y en una situación financiera difícil, mi acto puede ser más meritorio: las *circunstancias* o *situación* son otro elemento de la moralidad del acto.

Nos proponemos examinar, con relación a esta triple fuente, en primer lugar la moralidad del acto en general y a continuación la moralidad del acto interno y del acto externo. No será inútil precisar previamente el vocabulario.

a) *El objeto*. Puede emplearse el término «objeto» en un sentido amplio; en este caso es sinónimo del conjunto de los elementos contenidos en el acto voluntario, circunstancias inclusive. En un sentido más restringido y que será el nuestro en las páginas siguientes, el término designa aquello hacia lo cual el acto tiende inmediatamente por su misma finalidad interna, aquello a lo cual el acto «apunta» directa e inmediatamente. Así el acto de dar limosna incluye en su intención propia una prestación (dar dinero) para aliviar la miseria del prójimo.

El objeto del acto se designa también con el nombre de *finis operis, materia circa quam, finis proximus*. El objeto, como vemos, es lo que determina la voluntad y su acto en la línea de la causalidad *formal*.

Recordemos, por otra parte, que se trata del objeto considerado en su ser moral, no del objeto considerado en su ser psicológico o «físico»; en otros términos, se trata del objeto considerado en su relación con la razón *(obiectum relatum «ad principium actuum humanorum, quod est ratio»)* (I-II, 18, 8).

b) *Las circunstancias*. Entendemos con ello el conjunto de condiciones que acompañan la realización del acto, que lo sitúan y se añaden a la calificación que recibe del objeto como los accidentes se añaden a la sustancia: circunstancias de tiempo, de lugar, de oportunidad, etc.; individualizan en cierto modo el acto.

c) *El fin*. El fin de que se trata aquí es el llamado *finis operantis*, el objetivo o la intención del acto interior de la voluntad; el motivo del acto, la razón por la cual lo realizo. Como se ve, y tendremos ocasión de volver sobre ello, el *finis operantis* es al acto exterior (imperado) como la forma a la materia; envuelve al acto exterior sea para alcanzar la finalidad propia de este acto, sea para añadirle una finalidad dispar (robar para hacer limosna, mentir para hacer un favor, dar con largueza para corromper al beneficiario, cuidar un enfermo por amor de Dios, cuidarlo para curarle).

I. Las fuentes de la moralidad del acto humano en general

Consideraremos sucesivamente las tres fuentes de moralidad: objeto, circunstancias, fin, en sí mismos y en sus relaciones recíprocas.

1. *La moralidad del objeto*

1) *Bondad moral y plenitud de ser*. Empezaremos recordando una doctrina que nos servirá de hilo conductor y de la que ya hemos hablado antes. El bien moral, decíamos, es un bien ontológico par-

ticularizado. Pero lo que constituye la bondad de un ser es poseer la plenitud de ser que le corresponde. Es así que la plenitud de ser del hombre requiere, no solamente lo que le constituye en su naturaleza de hombre (alma y cuerpo), sino también las facultades y su poder de ejercicio. La ceguera es, pues, un mal para el hombre. Apliquemos esta doctrina a la acción, que es una manera de ser. En la medida en que posee la plenitud de ser que le es debida (plenitud definida a su vez por la naturaleza del agente), es buena; en la medida en que esta plenitud le falta, es mala. El bien y el mal en general, el bien y el mal moral en particular se definen, pues, en función de esta presencia o de esta ausencia de plenitud de ser requerida. *Omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala* (I-II, 18, 1).

Así pues, el principio de calificación moral de los actos se corresponde con el principio metafísico de la bondad del ser: un ser es bueno en la medida en que es; un acto es bueno en la medida en que es. Se trata ahora de determinar de qué manera las tres fuentes de moralidad entran en esta calificación.

2) *Calificación moral del acto por el objeto* (I-II, 18, 3 y *De Malo*, 2, 4). La primera calificación moral del acto proviene de su objeto. En efecto, apliquemos el principio general enunciado. Si la plenitud de ser constituye la bondad de un ser o de un acto, lo que confiere, ante todo, esta plenitud a este ser o este acto, es el conjunto de los elementos que los constituyen en su *especie*. Ahora bien, así como lo que da la especie a un ser natural es su forma, así también lo que constituye la especie de un acto es su objeto. Es un principio general válido para todo acto, tanto para el acto considerado en su ser físico, como para el acto considerado en su ser moral; el objeto es el elemento determinador, formal, en el orden del obrar (cf. I-II, 18, 3). *Actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio* (es decir, el objeto moral). Es, pues, la bondad moral del objeto la que constituye en primer lugar la bondad del acto y le confiere su especie

moral. (Cf. también *De Malo*, 2, 6, ad 2: *Sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali.)* Concluyamos, pues, con santo Tomás: *Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti...; primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto* (I-II, 18, 2).

2. *La moralidad de las circunstancias*

1) *Por qué las circunstancias especifican moralmente los actos.* Un acto no queda moralmente calificado por su solo *objeto (finis operis)*, sino también por las *circunstancias* que lo acompañan. En efecto, así como la perfección de un ser depende no sólo de la forma sustancial que le da su especie, sino también de los accidentes que a ella se añaden y lo particularizan (por ejemplo, un hombre puede ser alto, tener salud, ser inteligente, etc.), así también un acto no adquiere la plenitud de su perfección si no va acompañado de las *circunstancias* que desempeñan, en el ámbito del obrar humano, un papel análogo al de los accidentes en el orden del ser natural. Orar es una buena acción, pero hacerlo fuera de tiempo es censurable.

2) *El modo de calificación moral de las circunstancias* (I-II, 18, 10 y 11; *De Malo*, 2, 6 ad 3). Se plantea ahora el problema de saber de qué manera las circunstancias intervienen en la calificación moral del acto. Podemos distinguir tres casos: o bien las circunstancias son moralmente neutras; o bien añaden al acto moral ya constituido en su especie una nueva especificación; o bien son simples circunstancias atenuantes o agravantes o, más generalmente, circunstancias que conciernen a la intensidad moral del acto (más o menos bueno; más o menos malo). Insistamos en estos dos últimos casos.

a) *Especificación del acto por sus circunstancias.* Derivándose la moralidad de la conformidad o de la no conformidad del acto a la razón, el bien y el mal de la circunstancia se dirán también en función de su relación a la razón. Siempre que una circunstancia pone el acto en una relación *especial* a la razón, sea a favor, sea en contra, confiere una especie nueva al acto moral: *Quandocumque*

aliqua circumstantia respicit specialem ordinem ad rationem vel «pro» vel «contra», oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo (I-II, 18, 3).

Es, pues, posible que un mismo acto moral reciba *varias* especificaciones. Esta posibilidad radica esencialmente en la maleabilidad de la razón, que, a diferencia del ser natural, no se cierra sobre una sola determinación, sino que deja el campo abierto a otras. Por esto, a un objeto especificador del acto puede añadirse una circunstancia que mantiene con la razón una relación nueva y especial, y por este motivo da una *nueva especie* al acto, como acabamos de ver. Se dice entonces que la circunstancia reviste la condición del objeto: *Inquantum mutatur (circumstantia) in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem* (I-II, 18, 10, ad 3).

Pueden presentarse dos casos. O bien la circunstancia se añade a la moralidad constituida por el acto como la especie al género. En este caso permanecemos en el mismo género de acciones. Por ejemplo, la circunstancia del lugar (iglesia) puede convertir el robo en sacrilegio; el adulterio es una especie de la fornicación. O bien la circunstancia constituye por relación a la especificación recibida del objeto una especie dispar: mentir para perder a un inocente. Mentira e injusticia son dos especies dispares. Es verdad que, en este último ejemplo, se trata de la intención *(finis operantis);* pero el mismo *finis operantis* puede ser considerado como una circunstancia; no obstante, su importancia explica que se trate aparte.

b) *Las circunstancias consideradas como circunstancias agravantes y atenuantes* (I-II, 18, 11). En otros casos, las circunstancias aumentan simplemente o disminuyen la bondad o la malicia del acto, pero no diversifican su especie. Así el robo en materia importante o en materia leve sigue siendo un robo.

3. *La moralidad del fin*

Nos falta hablar de la moralidad que el acto contrae *ex parte finis operantis*. Si se considera el acto humano en su integridad, hay que distinguir en él, a la vez, el acto exterior (imperado) y el acto interior de la voluntad. Cada uno de estos dos actos tiene su objeto.

Ahora bien, el objeto del acto interior está constituido por el motivo o *finis operantis*, y el objeto del acto exterior por la *materia circa quam*, por aquello a lo que tiende el acto exterior por su propia finalidad interna, como decíamos antes. Pero todo acto queda especificado por su objeto. El acto interior de la voluntad recibe, pues, su especie del fin: *Actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto* (I-II, 8, 6).

En la relación recíproca del acto interior y del acto exterior, el primero desempeña, con relación al segundo, el papel de principio formal. Más exactamente, el motivo del acto de voluntad es al objeto del acto exterior lo que la forma a la materia. En efecto, el acto humano considerado en su integridad, es complejo; en esta complejidad, la unidad queda asegurada por la de una intención que, procediendo de una voluntad iluminada por la inteligencia, aprehende el acto exterior y su objeto y les imprime su propio objetivo. La acción humana está, pues, penetrada por la determinación intencional del *finis operantis*, como la causa instrumental que obra *in virtute superioris moventis* lo está por la causa principal (I-II, 17, 4). Podemos, pues, afirmar con santo Tomás: *Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus* (I-II, 18, 6).

Pero a su vez, y de rechazo, el objeto del acto exterior tendrá su influencia sobre el acto interior. Aquí también pueden considerarse dos casos (I-II, 18, 7). En el primero, la intención del objeto moral coincide totalmente con el objeto del acto exterior: lo que yo quiero es aliviar la miseria del pobre al cual doy limosna. El acto humano constituido de este modo por el encuentro del *finis operantis* y del *finis operis* forma una sola y misma especie de acto. Pero el elemento especificador proviene aquí del objeto del acto exterior: la intención del agente contrae malicia o bondad morales por el hecho de incluir en su intención el objeto del acto exterior constituido ya en su moralidad y se propone como fin la finalidad misma del acto exterior. En el segundo caso, el acto interior y el acto exterior tienen cada uno su *especie propia*: motivo del agente y objeto del acto exterior, aunque se juntan íntegramente en el acto humano íntegro, no coinciden; por ejemplo, cometer un robo con intención de adulterio. *Tunc* —escribe santo Tomás— *actus moralis est sub*

duabus speciebus quasi disparatis (I-II, 18, 7). Pero «la moralidad *esencial* depende del *objeto*»: en el ejemplo anterior del robo por adulterio, el acto de robar sigue siendo un robo, aunque el cometer este acto con una intención dispar convierte a su autor en un adúltero más que en un ladrón.

II. La moralidad del acto interior

Recordemos ante todo que se entiende por acto interior el acto que emana *directamente* de la voluntad *(actus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut ab ipsa voluntate eliciti;* I-II, 8, Prol.), a diferencia del acto *imperado*, que se llama también *acto exterior*. Pero esta calificación de interior y exterior debe entenderse estrictamente con relación a la voluntad, de modo que un acto exterior puede muy bien ser interior respecto al sujeto que lo realiza: el sentimiento de celos al cual consiento; la alegría moral que experimento después de una buena acción. Los elementos doctrinales que nos han permitido caracterizar el acto moral en general se aplican también, mediante algunos cambios, al acto interior. Conviene precisarlos. Dirigiremos principalmente la atención a la calificación moral del acto por el objeto.

Decíamos antes (p. 218s) que el acto interior recibe su especie del fin. Puede afirmarse también que la recibe de su objeto, ya que el fin es el objeto de la voluntad, y del *objeto solo*, lo cual nos conduce a considerar el caso de las circunstancias. En efecto, las circunstancias no entran en la esfera de la voluntad sino bajo el aspecto del bien (o del mal), que es el objeto del apetito racional. En otros términos, una circunstancia puede calificar específicamente el acto de voluntad sólo si es querida, es decir, si se convierte en *objeto* de este acto. Así pues, la bondad del querer depende exclusivamente de la bondad de su objeto. *Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto; et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus* (I-II, 19, 2). Y con ello difiere el acto interior del acto exterior

tanto como del acto humano considerado en su integridad, puesto que su calificación moral depende, como hemos visto, del objeto, del fin y de las circunstancias.

Por tanto, hay que afirmar con santo Tomás: *Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam* (I-II, 19, 2, ad 2). Dicho de otro modo, si el acto interior es bueno *ex obiecto*, no puede ser malo *ex circumstantia*. ¿Por qué ocurre así? Sigamos la respuesta de santo Tomás: *Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter est dicendum de aliis circumstantiis* (ibíd.). El razonamiento de santo Tomás es el siguiente: o bien la circunstancia está contenida en el acto de voluntad como lo que es querido, y entonces se convierte en *objeto* del querer; o bien la circunstancia concierne al ejercicio mismo del querer, y el hombre debe querer siempre el bien, y entonces la malicia, si la hay, debe proceder de otra parte.

Lo que acabamos de decir de las circunstancias, *a fortiori* puede aplicarse al fin, pues el fin es el objeto mismo de la voluntad: *Obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color* (I-II, 1, 1, ad 2).

No cabe duda de que hay que distinguir entre *finis operis* y *finis operantis, finis proximus* y *finis remotus*. Mas para la mirada de la voluntad, estas apelaciones son relativas. Así robar para cometer un adulterio, cometer el adulterio para obtener la revelación de un secreto, son una serie de actos encadenados entre sí como los fines próximos están subordinados a un fin lejano. El fin inmediato querido en primer lugar es el robo; el querido en último término, en el orden de la ejecución, es la revelación del secreto. «Entonces se llama objeto —escribe el padre Sertillanges—, de un modo especial,

al fin inmediato, y se llama fin al objeto ulterior»[1]. Y el mismo autor decía un poco antes, con su precisión acostumbrada: «Objeto y fin, para la voluntad, son una misma cosa. Sólo se los distingue para subrayar el poder que tiene la voluntad de encadenar sus actos, de referir los fines a los fines, los objetos a los objetos» (ibíd.).

III. La moralidad del acto exterior

En la cuestión de la moralidad del acto exterior nos fijaremos en dos órdenes de problemas: 1) el de la moralidad del acto exterior en su relación con el objeto, las circunstancias y el fin; 2) el de saber si el acto exterior, por el hecho de ser puesto en existencia, añade alguna bondad o malicia a la del acto interior de voluntad.

1. *Bondad y malicia del acto exterior*

1) *Ejercicio y especificación.* El acto exterior puede ser considerado desde dos puntos de vista: en el orden del *ejercicio* y de la causalidad eficiente, o en el orden de la *especificación* y de la causalidad formal. En el primer caso, depende evidentemente de la *voluntad* que este acto sea puesto en la *existencia.* En el segundo caso, que el acto sea bueno o malo, depende de su conformidad o no conformidad con la norma de moralidad, a saber, la *recta razón.* Desde este último punto de vista, se puede considerar, además, el acto exterior *en sí mismo:* su moralidad depende entonces del objeto y de las circunstancias en su relación con la regla de razón. Puede ser considerado en su relación con el fin y en este caso su moralidad es función de la moralidad de la intención en su relación con la razón: *Aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis cir-*

1. *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, p. 35.

cumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum (I-II, 20, 1).

Añadamos una precisión. Al principio del artículo que acabamos de citar, santo Tomás habla de *aliqui actus exteriores.* Esta restricción *(aliqui)* se refiere, en efecto, a los actos indiferentes que son buenos por la sola bondad o malos por la sola malicia de la intención, como vamos a ver.

2) *Bondad y malicia del acto exterior.* Intentemos precisar ahora la bondad y malicia del acto exterior, teniendo en cuenta los diversos elementos que intervienen para constituirlo.

1) Si el acto exterior es *indiferente* (pasear), su bondad o malicia provienen de la *intención.* En este caso, la moralidad del acto interior y del acto exterior es la misma: *Quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis qui per se respicit finem et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis* (I-II, 20, 3). La moralidad pertenecerá formalmente al acto interior, y al acto exterior por denominación extrínseca[2].

2) Si el acto exterior, considerado como tal, es moralmente calificado *ex parte obiecti et circumstantiae,* dicho de otro modo, si la bondad y la malicia morales le pertenecen como propias, formalmente, su moralidad, lejos de provenir de la del acto interior, se comunica, por el contrario, a la voluntad, por lo menos en la medida en que ésta hace suya dicha bondad queriéndola; acepta esta malicia, queriéndola también o no rechazándola, cuando podría y debería hacerlo.

En este caso, es decir, cuando el acto es especificado por su objeto y las circunstancias, la intención, como hemos visto antes, puede intervenir de dos maneras, ya recubriendo la moralidad propia del acto exterior tomándola por motivo (robar para apoderarse del bien de otro, etc.); ya sobreañadiendo a la moralidad propia del acto exterior, considerado en sí mismo, una nueva especificación «dispar» con relación a la primera.

2. Cf. LEHU, *Philosophia moralis et socialis,* p. 157.

¿Se trata de la primera hipótesis? Acto interior y acto exterior son ambos formalmente buenos o formalmente malos. El acto exterior poseerá, pues, una bondad (o una malicia) formal propia (es bueno *secundum se)* y una moralidad prestada o por denominación extrínseca que le viene de la de la voluntad. *Ex hac tamen duplici malitia,* escribe el padre Lehu, que toma como ejemplo «robar para obtener el bien de otro», *non resultat duplex species peccati, sed una tantum, propter essentialem subordinationem unius ad alteram*[3].

Se trata, por el contrario, de la segunda hipótesis, es decir, el acto exterior posee una determinada bondad o malicia y el acto interior otra, dispar con relación a la primera; en este caso el acto exterior tiene también una doble bondad o malicia: la que proviene del objeto y de las circunstancias y la que posee por la intención de la voluntad. La primera le pertenece formalmente (un acto de robo es un robo); la segunda deriva de la voluntad, le pertenece *per modum denominationis extrinsecae* (robar para entregarse al placer: la intención del placer está *per prius* en la voluntad)[4].

3) Hemos supuesto, excepto en el caso del acto indiferente, que el acto interior y el acto exterior coincidían en el mal o en el bien. ¿Qué hay que pensar de una intención buena que realiza un acto exteriormente malo, o de una intención mala que adopta un acto exterior objetivamente bueno? *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Por tanto, no es lícito robar para hacer caridad, pues el acto de robar es sencillamente malo; la bondad de la intención no cambiará nada en él, por lo menos en el sentido de que el acto seguirá siendo malo. La voluntad está obligada a querer el bien y evitar el mal; en cuanto acepta o quiere la malicia del medio, es en sí misma mala. Inversamente, ser generoso para comprar la complicidad de alguien en un asunto fraudulento es un acto malo; ser generoso puede ser una buena acción. Pero la malicia de la intención influye sobre la bondad del acto exterior; incluso puede anularla, si el acto exterior es considerado pura y simplemente como medio. *Non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis: sed si voluntas sit*

3. Ibíd., p. 158.
4. Cf. I-II, 20, 3, ad 3.

mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum (I-II, 20, 2).

2. *¿Añade el acto exterior alguna bondad o malicia a la bondad y a la malicia del acto interior?*

El problema que se plantea es el siguiente: el acto interior, ya especificado en su esencia moral por el fin a que apunta la intención y, eventualmente (si el acto no es indiferente) por el objeto y las circunstancias del acto exterior, que hace suyos acogiéndolos, ¿recibe un suplemento de bondad o malicia morales por el hecho de prolongarse en el acto exterior? Querer con una voluntad firme, con una intención fuerte, y no pasar a la ejecución, ¿es, según el caso, menos perfecto o menos malo que ejecutar el acto decidido?

Señalemos en primer lugar que si no hay obstáculos, un querer que no pasa al acto es habitualmente signo de falta de firmeza y de decisión. Se trata entonces más de veleidad que de querer, en el sentido fuerte del término. Un querer decidido incluye, si no hay impedimento extrínseco, la energía de su cumplimiento exterior. Desde este punto de vista, la fuerza de realización es el signo de la fuerza del querer.

Pero el problema que se discute no es éste. Damos por supuestas la energía de la intención y la decisión del querer. Debemos preguntarnos si la realización del acto exterior añade su peso propio a la bondad o a la malicia del acto interior, en qué condiciones y en qué medida.

Ante todo es evidente que el acto exterior no añade al acto interior una especificación nueva, no influye en su misma esencia. Pues, a este respecto, el acto interior está ya completamente calificado sea *ex parte finis operantis*, sea *ex parte obiecti et circumstantiae*. El proyecto de robo en una iglesia con miras a un adulterio reviste una triple especificación: robo-sacrilegio-adulterio; cometer realmente el robo no añade nada, desde el punto de vista de su esencia, al acto interior.

Por tanto, el acto exterior sólo podrá dar al acto interior una bondad o una malicia *accidental*, secundaria. En todos los casos,

la *repetición* del acto exterior, su *duración* y la *intensidad* con que se despliega, implican respectivamente la multiplicación de los actos interiores, la perseverancia y la profundidad del acto de voluntad, a la que hacen mejor en el bien y peor en el mal (cf. I-II, 20, 4).

Si se hace abstracción de estos últimos aspectos, podemos distinguir *dos* casos: el del acto exterior *indiferente;* el del acto exterior *moralmente calificado* en su objeto y en sus circunstancias. Si se trata del acto indiferente, es evidente que no añade nada, ni en bondad ni en malicia, al acto interior, es decir, a la intención de la voluntad. No sucede lo mismo en el segundo caso. En efecto, el movimiento de una tendencia no alcanza su perfección sino en la consecución del fin. Así, tener la intención firme de hacer limosna y hacerla realmente son dos actos, interior y exterior, específicamente idénticos. No hacerla realmente no modifica la esencia del acto interior, ni disminuye su valor esencial, si hay algún impedimento para ello. Sin embargo, hacerla realmente añade al acto interior su última perfección, que es la de acabar el movimiento de su intención y de realizarse en la ayuda efectiva que se hace a la miseria del otro. Lo mismo sucede con la intención del martirio y su realidad, con la característica suplementaria de que el martirio real exige el despliegue de una fuerza del alma que no requiere la simple intención.

IV. Los actos indiferentes

Varias veces nos hemos visto obligados a hablar de los actos indiferentes. Veamos, brevemente, cuál es el pensamiento de santo Tomás sobre esta cuestión. Considerados en *abstracto* existen actos indiferentes: *Actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.* La bondad o malicia del objeto arrastra, pues, la del acto. *Contingit autem,* añade el texto, *quod obiectum non includit aliquid pertinens ad ordinem*

rationis: sicut levare festucam, ire ad campum, et huiusmodi. Et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes (I-II, 1, 18).

Por el contrario, considerado en concreto, todo acto tiene una calificación moral. En efecto, el valor del acto moral no proviene solamente del objeto, sino también de las circunstancias y, de modo especial, del fin *(finis operantis).* Y bajo este aspecto, por lo menos, está moralmente calificado por el fin, pues todo acto propiamente humano obedece a una intención. ... *Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordini rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod, vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedens, in individuo consideratum, bonum esse vel malum* (I-II, 18, 9).

Capítulo quinto

LA LEY MORAL

Entre la norma y la ley no hay identidad de significado. Ya hemos tenido ocasión de darnos cuenta de ello (p. 143). Si la noción de norma es sinónima de regla y de medida, el término *lex*, según santo Tomás, derivaría de *ligare* y significaría, pues, «ligar», «obligar». Si la etimología no es cierta, la significación es exacta, y es esto lo que importa. Podríamos sentirnos tentados, para diferenciar las dos nociones, de afirmar que la norma dirige y regula; que la ley manda y prescribe; la norma sería cuestión de razón; la ley, de voluntad; todo ocurriría como si la fuerza de la ley fuera ciega y la luz de la norma careciera de eficacia. Pero estas oposiciones son ficticias. En realidad, la ley prescribe porque dirige, y si el carácter imperativo de la ley saca de la voluntad su peso y su dinamismo motor, es la razón la que la justifica: la ley es, ante todo, como veremos, un hecho de razón: «La voluntad —escribe el padre Sertillanges— le da (a la ley) su peso, pero de la razón proviene su valor directivo, que es su verdadera esencia» [1]. La ley es una norma, pero es una *norma prescriptiva;* pasamos, pues, con la ley, de la noción de norma puramente reguladora a la de norma imperativa.

Tendremos que estudiar la naturaleza de la ley, sus propiedades, sus diferentes especies.

1. *La Philosophie des lois*, p. 15.

I. Naturaleza de la ley moral

1. *Definición*

Empezaremos por dar la definición tomista de ley: *Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (I-II, 90, 4). La ley es una ordenación de la razón con miras al bien común, promulgada por el que tiene a su cargo la comunidad.

2. *La ley, «ordinatio rationis»*

Hecho de razón. La ley es, ante todo, como decíamos anteriormente, *aliquid rationis*, un hecho de razón. Es éste un elemento absolutamente fundamental a los ojos de santo Tomás. En efecto, lo propio de la ley es conducir a la realización de ciertos fines. Debe, pues, disponer eficazmente los medios necesarios para su obtención. Pero adaptar los medios al fin pertenece a la razón: *rationis est enim ordinare ad finem, qui est principium in agendis* (I-II, 90, 1). La ley proviene de la razón, de la que es un dictamen: *relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem* (ibíd.).

Esta afirmación nos lleva a señalar la diferencia profunda que existe entre la ley de la naturaleza y la ley moral. En efecto, en su empleo actual, el término ley reviste, como sabemos, numerosas significaciones. Designa, entre otros, el enunciado de una relación constante y necesaria entre dos o más fenómenos. Su expresión será, con frecuencia, matemática, de modo que la ley se reducirá entonces a una relación funcional entre varias magnitudes variables, del tipo $Y = f(x)$. En este caso, la ley es la expresión racional de una idea, por así decir, ciega, inmanente a los fenómenos en forma de tendencia, de afinidades, de propiedades, de estructuras. Esta «idea directriz» inmanente a la realidad puede llamarse ley. En este primer sentido y en el doble aspecto que acabamos de señalar,

el concepto de ley no tiene aún la plenitud de su significación. En rigor, sólo se puede hablar de ley cuando ésta se convierte en idea directriz por el conocimiento que de ella se adquiere; lo cual es el privilegio del ser racional: «Sólo el ser racional —escribe Kant —tiene la facultad de obrar según la representación de las leyes»[2]. La ley, que es regla y medida, puede hallarse en un ser bajo dos formas diferentes: *sicut in regulante et mensurante* o bien *sicut in regulato et mensurato* (I-II, 90, 1, ad 1). En el primer caso es, precisamente, este dictamen de la razón del que acabamos de hablar; en el segundo caso, sólo se podrá hablar de ley en un sentido impropio: *sic (scilicet ut est in regulato et mensurato) lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative* (ibíd.). Texto que da a entender claramente que todo fenómeno tiene su ley en el sentido estricto de la palabra, no en la cosa misma, en la que existe bajo forma de «tendencia» ciega *(inclinantur; quasi participative)*, ni siquiera en el espíritu del sabio que la formula, sino en el espíritu del autor de la naturaleza. Pero poco importa este último aspecto de la cosa. Lo que queremos señalar, y el texto lo hace maravillosamente por la distinción que establece entre las dos clases de ley, es que la ley propiamente dicha pertenece al orden de la razón.

Razón y voluntad. Concebir la ley como un hecho de razón no significa que la voluntad esté ausente de ella: la ley es a la vez obra de la razón y de la voluntad: *Omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris* (I-II, 97, 3). La doctrina tomista del *imperium* nos permitirá comprenderlo. En efecto, recordemos que, según santo Tomás, el *imperium* es, esencialmente, un acto de la razón penetrado del dinamismo de la voluntad: *Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis* (I-II, 17, 1). Afirmación que halla su fundamento en la reciprocidad de influencia que ejercen, inteligencia y voluntad, la una sobre la otra: *Ratio ratiocinatur de volendo et voluntas vult ratiocinari* (ibíd.). De modo que la influencia del acto de la razón se prolonga en el acto de la

2. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, ed. Delagrave, p. 122. Trad. castellana. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1963.

voluntad y recíprocamente. Es lo que sucede aquí. El *imperium* es, pues, esencialmente, un acto de la razón, una puesta en relación del medio escogido en la decisión que lo ha precedido, con las facultades ejecutoras. Pero este acto de razón está cargado del dinamismo voluntario de la intención y de la elección: si la orden significada por el *imperium* es susceptible de poner en movimiento, es por causa del peso de la voluntad de que está impregnado.

Esta doctrina puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a la ley. La ley es una *ordinatio intimativa ad aliquid agendum*. Su elemento dinámico le viene de la voluntad del legislador vuelta hacia el bien común que debe procurar; su valor director (esencial) le viene de la razón. Por tanto, la ley expresa, ante todo, un orden de razón, si por orden queremos designar la «dirección a seguir». Es, además, una orden en el sentido imperativo del término, porque está cargada con el peso de la voluntad legisladora.

Esta teoría, aunque concede la parte que le corresponde a la acción de la voluntad, es resueltamente racional: la ley es lo que es porque es una regulación de la razón. Una ley que procediera de la sola voluntad del legislador, no tendría de ley más que el nombre y, en el fondo, sería la expresión de un poder tiránico: *Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex* (I-II, 90, 1, ad 3).

La teoría de Rousseau. Por el carácter esencialmente racional que concede a la ley, la teoría tomista se opone resueltamente a las doctrinas *voluntaristas*. Por esto choca con la doctrina del *Contrato Social*, de ROUSSEAU. El pensamiento político de Rousseau es tributario de los postulados filosóficos siguientes: el hombre es bueno por naturaleza; por naturaleza, también, goza de la libertad de independencia, es decir, no está sometido a nadie, ni se somete a nadie, ya que cada uno tiene pocas necesidades y pocas pasiones; cada uno goza de una igualdad perfecta, es decir, de una libertad igual, lo que no excluye las desigualdades de fuerza y de inteligencia. Contrariamente a la teoría de Hobbes, el estado de naturaleza no es un estado de guerra.

Aunque primitivamente el hombre era asocial, sin embargo, a causa de los crecientes obstáculos que encontraba, no pudo asegurar su conservación sino asociándose con los demás hombres. Con ello, perdió su independencia y su igualdad y, alienando su libertad, renunció «a su cualidad de hombre» [3]. Frente al dogma de la libertad moral surge, pues, éste: La sociedad (en su estado de hecho) es la que le hace malo. Es conocida la célebre frase: «El hombre nació libre y por todas partes está aherrojado» (p. 236). (Tema desarrollado por ROUSSEAU en el *Discours sur l'Inégalité.*)

El problema de Rousseau es el siguiente: suprimir esta esclavitud de hecho conservando a la vez el estado de sociedad; encontrar de nuevo las ventajas del estado de naturaleza (libertad, igualdad) conservando las de la asociación o, mejor aún, encontrar en lo que Rousseau llama «la *libertad convencional*» el análogo superior de la *libertad natural* (p. 243). «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada sociedad, y gracias a la cual cada uno, aunque esté unido con todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental» (p. 243).

El acto creador de una sociedad, que tenga en cuenta estos datos, es el pacto social o *alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad* (p. 243). En efecto, por este acto cada asociado conserva la libertad y la igualdad, puesto que «dándose a todos, no se da a nadie» (p. 244), y que «dándose entero, la condición es igual para todos» (p. 243-244). Por consiguiente, sin atar mi libertad a la libertad de otro, me someto a la *voluntad general* y pongo mi yo particular al servicio del «yo común», y con ello, es decir, obedeciendo a esta voluntad general, no obedezco, en el fondo, más que a mí mismo, ya que la voluntad general es creada por el pacto social. «Mientras los sujetos están sometidos sólo a tales convenciones (= las convenciones o leyes de la voluntad general), no obedecen a nadie, sino sólo a su propia voluntad» (p. 255).

Las primeras sociedades, creadas bajo la presión de las cir-

3. *Du contrat social*, ed. Garnier, p. 239.

cunstancias exteriores, en el fondo no son más que «aglomeraciones forzadas». «Pero corresponde al hombre transformar este estado de hecho en un orden jurídico y, por medio del pacto social, dar nacimiento a la sociedad civil» [4].

El pacto social es, según expresión de Bréhier, «una verdadera *conversión*» [5], más aún, una especie de metamorfosis, que hace que el hombre alcance una *nueva naturaleza*, haciéndolo pasar de la precariedad del estado primitivo a la seguridad del estado social, del instinto a la justicia y a la moralidad. Por lo menos esto es cierto en cuanto a la justicia y a la moralidad racionales, pues Rousseau admite, además, en el estado de naturaleza, la existencia de una moral natural del sentimiento, que se basta a sí misma, no tiene necesidad de una justificación racional y no es otra cosa que la bondad natural del hombre: «Hay dos especies de derecho natural —escribe Derathé—: una *secundum motus sensualitatis*, es el "derecho natural propiamente dicho", el que conviene en el estado de naturaleza; el otro, *secundum motus rationis*, o "derecho natural razonado", sólo aparece después del establecimiento de las sociedades civiles» (p. 166).

El pacto social, al crear la voluntad general, crea también el pueblo, y el pueblo es *soberano;* la soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la voluntad general «cuya expresión es la ley» (p. 290). La soberanía es inalienable, indivisible, infalible, absoluta. *Inalienable*, puesto que no es más que el ejercicio de la voluntad general, y alienar esta voluntad general, es decir, transferirla a un particular, es suprimirla, pues no hay identidad entre la voluntad general y la voluntad particular: «La voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad» (p. 250). La soberanía es *indivisible*, pues dividirla es dividir la voluntad general, es decir, particularizarla y, por tanto, destruirla como voluntad general. Es *infalible:* «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública» (p. 252). Y esto por definición. Añade Rousseau que «el soberano, por el mero hecho de *ser*, es siempre lo que *debe* ser» (puesto que el pacto social, al crear la sociedad y la voluntad general, crea también el derecho).

4. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, p. 180.
5. *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 477.

La soberanía es *absoluta,* de lo contrario pondría de nuevo en cuestión su propia existencia: «El pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos» (p. 253). La autoridad superior, escribe también Rousseau, «no puede modificarse, como no puede tampoco alienarse; limitarla es destruirla» (p. 304).

El pacto da lugar al nacimiento del cuerpo político; por la ley, él mismo se da movimiento. La ley es la *expresión de la voluntad general.* La ley debe tener, incluso, una doble generalidad: generalidad de la voluntad de la que procede; generalidad del objeto al cual se refiere: «Esta doble universalidad constituye el carácter de la ley» [6].

Afirmar esto es decir en otros términos que sólo el pueblo puede ser autor de la ley, pues sólo él es soberano, y el poder soberano se identifica con el poder legislativo: «El pueblo soberano, sometido a las leyes, debe ser el autor de las mismas» (p. 259).

Pero, si bien el pueblo *quiere* siempre el bien, sin embargo, no lo ve siempre. Necesita, pues, alguien para iluminarlo. Es la razón de ser del *legislador.* Es un guía que redacta las leyes; no puede ser un *poder* que las imponga. Únicamente la voluntad general puede obligar, puesto que no hay obligación sino la que deriva del pacto creador de la voluntad general.

Así, según Rousseau, la ley es *esencialmente* la expresión de la *voluntad general.* No hay duda de que esta voluntad general está al servicio del bien común; no cabe duda tampoco de que la voluntad del pueblo, que es santa, necesita ser iluminada. Pero lo *primero* es ciertamente la voluntad general. Ella es para sí misma su *propia regla.* La función del legislador no es tanto la de orientar como la de situarse en su orientación. Y si el legislador propone, es, sin embargo, la voluntad general la que dispone. El buen legislador, a fin de cuentas, no hace más que revelar la recta voluntad del pueblo y evitar que los individuos confundan su voluntad particular con la voluntad general.

Estamos así en los antípodas de la posición tomista. Y nos hallamos ante un nudo de dificultades. Sin discutir los postulados metafísicos, señalemos simplemente las dos dificultades siguientes

---

6. DERATHÉ, o.c., p. 296.

que se refieren más inmediatamente a nuestro tema: Rousseau afirma que el pacto crea el derecho y la moralidad. Pero, al fin y al cabo, el pacto no es más que un hecho. Y ¿cómo puede un hecho crear el derecho? ¿Cómo puede la utilidad engendrar la moralidad? Por otra parte, ¿qué es lo que garantiza la santidad de la ley? Además, la voluntad, considerada en sí misma, es ciega, no tiene fuerza de ley si no es iluminada por la razón. Sólo en Dios «el acto de intelección es la verdad misma, y el acto de voluntad el mismo bien subsistente» [7], porque en Él «la voluntad es idéntica al intelecto, a la sabiduría, a la esencia increada». La consecuencia de la doctrina de Rousseau es la de autorizar, en último análisis, esta misma dictadura que aborrece, confiándola a una especie de monstruo sagrado y sin cabeza, dios sin inteligencia, el cual, con el pretexto de conservar la independencia del individuo ante los demás, lo hace esclavo de un todo anónimo.

Después de este rodeo, volvamos a santo Tomás. Su doctrina demuestra una profunda sabiduría. La ley se origina en la razón humana, y en último término, como veremos, en la razón divina. Lo que constituye, pues, el valor de la ley no es el mito de un pacto que crea el ser social del hombre y que añade a su primera naturaleza individual una segunda naturaleza social, sino la realidad de una razón que es factor de orden y reconoce en la sociabilidad del hombre una propiedad de su naturaleza y no la creación de una voluntad convencional.

3. *La ley, «ordinatio rationis ad bonum commune»*

Llegamos ahora al segundo elemento de la ley, el bien común: *omnis lex ad bonum commune ordinatur* (I-II, 90, 2). Señalemos de paso, y antes de abordar el análisis del bien común mismo, que Rousseau había comprendido la importancia de esta noción-clave. Pues define la ley por la universalidad de la voluntad de la cual procede y por la del objeto que dicta, o también por la universalidad de la forma y de la materia: «La materia sobre la que se

7. MARITAIN, *Neuf leçons*, p. 129.

estatuye es general como la voluntad que estatuye» (p. 258). Todo depende evidentemente del contenido que se dé a la noción de bien común y de la concepción que se tenga de las relaciones del bien común con los miembros del cuerpo político. Y sabemos que estas relaciones y este contenido están peligrosamente comprometidos por la teoría del pacto y de la voluntad general. Pero dejemos ya la doctrina de Rousseau.

Bonum commune civitatis — escribe santo Tomás hablando del bien común del cuerpo político — *et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis* (II-II, 58, 7 ad 2). Texto precioso que nos dice que no es una diferencia de magnitud o de masa la que distingue el bien común del bien privado, sino una diferencia formal análoga a la del todo y de la parte. Hay que precisar en qué consiste el bien común que vamos a emplear ahora.

1) El bien común no es ni la simple suma de los bienes particulares ni la absorción de los mismos en provecho de aquél.

El bien común no es la suma pura y simple de los bienes particulares, como la socidad no es tampoco la yuxtaposición inorgánica de los individuos y de los grupos parciales que la forman. Una suma de bienes particulares podría llegar a un equilibrio de intereses, suponiendo que sea posible este equilibrio sin fin común y sin dirección común. Como veremos, «el bien común resulta principalmente de la adquisición de bienes propios» [8]; pero es más que su suma, y el término de «adquisición» sugiere principalmente otra cosa, pues implica la organización alrededor de un principio de unidad.

Por otra parte, el bien común no puede ser concebido como la absorción de los bienes propios en una masa indivisa a la manera de un todo que se subordinara completamente a las partes. El bien común es un bien *humano*. Y, como tal, está esencialmente al servicio de la persona humana. Por tanto, no se puede invocar

8. Lachance, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 118.

la primacía del bien común para desconocer o negar el valor de los bienes individuales. En este caso como en el precedente, es la persona la que sale perdiendo. En efecto, por una parte se llega a los excesos de un individualismo disolvente y por otra al riesgo de un totalitarismo estatal que somete a la persona y al bien común al provecho propio.

2) Los caracteres del bien común.

Considerado en su aspecto *material* o, si se quiere, en su *contenido* —y nos referimos, ante todo, al bien común del cuerpo político—, es «el conjunto de los bienes necesarios a la vida humana», tanto materiales como espirituales, «organizados entre sí de forma que constituyan un clima que ofrece al individuo los medios de realizar su vocación humana» [9]. Considerado desde este ángulo, el bien común no comprende sólo los bienes estrictamente públicos, como son los medios de transporte, las carreteras, los edificios y los servicios públicos, etc., sino también los mismos bienes propios en cuanto están coordinados por el aparato político. El bien común —escribe el padre Lachance— «no es otra cosa que el conjunto de los bienes propios, de los bienes institucionales y de los bienes producidos por los servicios del Estado, así como el orden que, dominándolos, los rige y los organiza» (ibíd., p. 119). En otros términos, si designamos, con Janssens, con el término de «cultura objetiva» «el conjunto de las creaciones objetivas del mundo», y con el de «cultura subjetiva» «el desarrollo de las diversas posibilidades del sujeto humano» [10], diremos que el contenido del bien común está formado a la vez por las riquezas de la cultura objetiva (ciencia, técnica, bienes económicos, arte, lenguaje, instituciones sociales, normas morales y jurídicas, etc.) y por las riquezas de la cultura subjetiva de los miembros de la sociedad.

Considerado en su aspecto *formal*, el bien común no es otra cosa que el *orden* que *coordina, ajusta* los diferentes bienes entre sí y los orienta hacia la constitución de un clima favorable para el

---

9. DELOS, *La Fin propre de la politique: le bien commun temporel*, en «Sem. Soc. de Reims», 1933, p. 223.
10. JANSSENS, *Droits personnels et autorité*, p. 6.

desarrollo de la persona humana. El bien común, formalmente considerado, es esta misma organización.

Y eso nos lleva a señalar un tercer carácter del bien común: *bien común y bien propio no se oponen.* Como hemos señalado ya, ni el bien común debe disolverse en la multiplicidad divergente de los bienes particulares, ni los bienes particulares deben eliminarse en provecho del bien del todo. Pero ambos deben aprovecharse de su mutua promoción: *Ille qui quaerit bonum commune multitudinis,* escribe santo Tomás, *ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono civitatis vel familiae vel regni... Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum* (II-II, 47, 10, ad 2). Para captar mejor la relación recíproca del bien común y del bien propio, indiquemos en pocas palabras los caracteres esenciales de la noción de *persona*[11]. Es sabido que santo Tomás toma la definición de Boecio: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (I, 29, 1). Esta definición considera ante todo el aspecto ontológico de la persona: «Mi persona — escribe Maritain — existe antes de obrar y *posee su existencia,* como su naturaleza, de una manera *absolutamente propia* e incomunicable»[12]. En esta perspectiva, lo propio de la persona es ejercer en sí y para sí su existencia, y esto de una forma tan profunda y exclusiva que, a este nivel, toda participación o toda comunicación son imposibles. Pero al mismo tiempo, la persona humana, a la vez cuerpo y espíritu, por razón de su misma espiritualidad es apertura a *Dios,* al *otro* y al *mundo.* Apertura a *Dios,* en primer lugar, de quien proviene su ser de persona subsistente en una naturaleza racional; por lo mismo es enteramente relativa a Dios; no ejerce su existencia y no desarrolla su actividad sino profundizando en cierto modo su esen-

---

11. Sobre la noción de persona, puede consultarse GRENET, *Ontología,* p. 104 y ss. VERNEAUX, *Filosofía del hombre,* p. 232 y ss. MARITAIN, en particular, *Les Degrés du savoir,* p. 457 ss.; *La Personne et le bien commun.* Esta última obra ha dado lugar a controversias por la distinción demasiado radical que hace entre individuo y persona. *Cf.* también LE TROQUER, *Homme, qui suis-je?* p. 46 ss. (El autor, cuya exposición es excelente, se inspira en Maritain.)

12. *Les Degrés du savoir,* p. 458.

cial dependencia ontológica de Dios. Apertura al *otro*, en segundo lugar, por las comunicaciones intersubjetivas y las relaciones recíprocas de todos los órdenes; pero esta apertura al otro, o mejor, esta reciprocidad de apertura del tú y del yo, lejos de ser una creación de la libertad intersubjetiva, es, por el contrario, originaria y anterior a toda comunicación efectiva y debe ser comprendida como su condición de posibilidad. Apertura al *mundo*, finalmente, la que está atada de un modo especial por su cuerpo; y a este nivel se instaura una dialéctica por la cual el hombre humaniza la naturaleza, y la naturaleza, a su vez, permite al hombre realizarse como hombre. En la dialéctica que une al hombre con el mundo material, es el mundo material el que está al servicio de la persona, porque la parte principal y más noble de un todo subordina a sí las demás: *Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem* (I, 65, 2).

Con esto se ve que el hombre no puede ser lo que es y no es capaz de realizar las promesas que lleva inscritas en las estructuras ontológicas que le definen como persona, sino realizándose en sociedad, en la perspectiva de una tarea común. La sociabilidad es un rasgo de la naturaleza, no un simple accidente que sobrevive al hombre, más o menos feliz o desgraciado, según las teorías. Responde a la vez a la indigencia de un ser limitado por todos lados y que necesita la colaboración constante de los demás para responder libremente a la llamada que brota de su ser, y por otra parte, a su sobreabundancia espiritual, justamente porque es posesión de sí mismo, inteligencia y libertad, conocimiento y amor, y que, por ello, exige darse y comunicarse sin perderse ni desvanecerse.

En esta perspectiva utilizaremos de nuevo la distinción empleada antes entre cultura objetiva y cultura subjetiva, para formular las relaciones del bien común y del bien propio. Si convenimos en llamar bien común al conjunto de las riquezas de la cultura objetiva y de las riquezas de la cultura subjetiva de los miembros de la sociedad, estas relaciones se establecerán a un doble nivel. Al nivel de la cultura objetiva, una reciprocidad de intercambios se establecerá entre los bienes objetivos de civilización que la persona hallará y con los que alimentará su propio desarrollo, y la perfección subjetiva que aportará, a su vez, al patrimonio común la irreempla-

zable riqueza debida a la originalidad propia y a la iniciativa libre de la persona. Al nivel de la cultura subjetiva, surgirá una promoción recíproca de la misma naturaleza, ya que el enriquecimiento subjetivo no es posible sino tendiendo al enriquecimiento de todos.

Habría que precisar la cuestión de la primacía del bien común sobre el bien privado. Más adelante insistiremos en ello.

4. *Ley y autoridad*

Tercer elemento de la definición de la ley: la *autoridad*. Pues si la ley es una ordenación de la razón con miras al bien común, se plantea inmediatamente la pregunta: ¿de qué razón se trata? Con mayor precisión, ¿de la razón de quién? El problema de la autoridad queda, pues, planteado. Como en las páginas precedentes, nos colocaremos ahora preferentemente en el terreno de la autoridad política.

a) Empecemos determinando la *naturaleza* de la autoridad y, con este fin, distinguiendo *poder* y *autoridad*. Según Maritain, la autoridad es «el derecho de dirigir y de mandar, de ser escuchado y obedecido por otro» [13]; el poder es «la fuerza de que se dispone y con la ayuda de la cual se puede obligar a otro a escuchar y a obedecer» (ibíd.). La autoridad comprendida de este modo puede carecer de poder, y viceversa; una autoridad sin poder es inoperante; un poder sin autoridad, ilegítimo. «La autoridad exige el poder» [14], dice también Maritain. Emplearemos aquí el término de autoridad en su unión con el poder.

b) Definir así la autoridad equivale a fijar sus *límites* y su *extensión*. En efecto, están determinados por la naturaleza del bien común, puesto que la autoridad no tiene otra razón de ser que la de dirigir hacia el fin común los miembros de la sociedad.

c) Con esto se ve hasta qué punto es *necesaria* la autoridad. La unión activa de los miembros de la sociedad con miras al bien común implica, en efecto, la existencia y el ejercicio de una autoridad que sea capaz de asegurar esta unidad y de dirigir hacia un

13. MARITAIN, *Démocratie et autorité*, en *Le Pouvoir* (colectiva), t. 2, p. 26.
14. MARITAIN, *L'Homme et l'État (H.É.)*, p. 117.

mismo fin común las personas y los grupos que integran el cuerpo social. Puede afirmarse, pues, que, siendo el hombre social por naturaleza, «la relación de autoridad será de *derecho natural*» [15].

d) Un problema más delicado es el del *origen* y del *detentador* de la autoridad. Preguntándose quién puede ejercer el poder legislativo *(Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis)*, santo Tomás responde (I-II, 90, 3, c. y ad. 2) que este poder no pertenece propiamente a una persona privada como tal. Y de hecho, ningún hombre tiene, por su naturaleza humana, el derecho de dirigir y gobernar a los demás. Todo lo que puede decirse es que la naturaleza humana, porque es social, postula que la autoridad sea ejercida por alguien con miras al bien común a realizar. De donde parece legítimo concluir que el detentador de la autoridad es el pueblo o quien soporta la carga de la comunidad.

Precisemos diciendo que en la sociedad *política*, la autoridad está en el pueblo, *reside* en él, en el sentido de que el derecho de gobernar le *pertenece* de una manera *inherente* y *permanente*. Esto no significa que el pueblo sea su origen primero (toda autoridad proviene de Dios), ni que, de hecho, detente el *ejercicio* de la misma. En los cuerpos políticos modernos el derecho de gobernarse y de mandar raramente es ejercido por el pueblo como tal (referéndum); se confiere este derecho a *representantes* del pueblo. De este modo los representantes del pueblo tienen una función «vicariante», expresión de Maritain, y en la medida en que ejercen esta función vicariante con miras al bien común «detentan verdaderamente el derecho de mandar y de ser obedecidos» *(H.E.*, p. 126). Por tanto, los gobernantes están investidos de «esta *misma* autoridad y de este *mismo* derecho de gobernar que, por esencia, radica en el pueblo». Inspirándonos en el mismo autor, podemos afirmar que la posesión por el pueblo del derecho de gobernarse es permanente y no puede ser disminuida; pero su ulterior ejercicio por el pueblo, una vez los gobernantes están investidos de este derecho, es limitado. Esta doctrina deja sin resolver la cuestión de la forma particular del régimen: monarquía, aristocracia, democracia.

Por el contrario, en una sociedad como la Iglesia (sociedad

---

15. MARITAIN, *Le Pouvoir*, p. 37.

perfecta como la sociedad civil) o la familia (sociedad imperfecta), el detentador de la autoridad no es el representante o el «vicario» de los miembros de la Iglesia o de la familia. «El padre de familia —escribe Sertillanges— que rige el grupo familiar, no es el representante de su mujer y de sus hijos; es su cabeza. El papa, como vicario de Cristo, no es el representante de los fieles que forman la Iglesia, es la cabeza de la Iglesia» [16].

Pero si la autoridad reside en el cuerpo político y en sus representantes, es más, si reside en quien tiene la carga de la comunidad, en último análisis, *procede de Dios*. Que tenga en Dios su fuente es evidente si se piensa que el poder de gobierno no es más que una participación del gobierno divino. Así pues, Dios o la ley eterna son el fundamento y la fuente de toda autoridad.

5. *La promulgación de la ley*

El último elemento de la ley es su *promulgación*. Para que la ley pueda convertirse en regla y medida de la acción y obligar en conciencia al súbdito, es necesario que sea *conocida*. La función de la promulgación consiste principalmente en hacer llegar la ley al conocimiento de los miembros de la comunidad.

6. *Valor analógico de la noción de ley*

En la elucidación de la noción tomista de ley, considerábamos principalmente la ley positiva. De hecho, y en su significación inmediata, la definición de santo Tomás «se aplica perfectamente», como escribe dom Lottin, a esta última forma de ley. «Es ésta —añade— la que santo Tomás tenía ante sus ojos cuando labró su definición» [17]. Podemos preguntarnos, entonces, en qué medida la noción elaborada se aplica a las diversas especies de ley. Como más adelante veremos, santo Tomás distingue tres: la ley eterna (ley según la cual Dios gobierna el universo), la ley natural (parti-

16. *La Philosophie des lois*, p. 19.
17. *Morale fondamentale*, p. 219.

cipación de la ley eterna y expresión en el hombre de los fines esenciales de su naturaleza, la ley positiva (obra ulterior de la razón, sea divina, sea humana). Ahora bien, si las nociones de bien común y de promulgación se aplican sin dificultad a la ley positiva, de otro modo sucede cuando se habla de la ley natural y de la ley eterna. Así, siempre según dom Lottin, la ley natural tiene ante sus ojos «la perfección común de todos los miembros de la especie humana», pero concierne también «al bien propio de cada individuo»[18]. ¿Puede hablarse, por otra parte, de promulgación? No, estima dom Lottin, si se pretende designar una «promulgación proveniente del exterior, como es el caso de la ley positiva» (p. 101-102). Sí, si se quiere decir que la ley natural queda promulgada por el solo hecho de ser el hombre razonable (p. 102). Análogas dificultades se presentan a propósito de la ley eterna, pero todo es particularmente verdadero, piensa el mismo autor, para la noción de promulgación: ¿cómo puede una promulgación ser hecha *ab aeterno* a «criaturas que son creadas en el tiempo»? (p. 102).

Estas dificultades son, sin duda, reales, pero la última no es especial de nuestro problema y se vuelve a encontrar en las cuestiones que conciernen a las relaciones de Dios y de la criatura, de la eternidad y del tiempo. No tenemos intención de examinarla en sí misma. Pero el interés de las objeciones hechas por dom Lottin está en hacernos comprender que la noción de ley es analógica, aunque santo Tomás «haya prescindido de este término»[19]. Mostraremos, pues, ahora que la noción tomista de ley, elucidada antes en un contexto principalmente (no exclusivamente) social, queremos decir en relación a la sociedad y al bien común políticos, es válida para toda especie de ley, pero *modo analogico*. Por consiguiente, las páginas que siguen establecerán que, de la razón divina a la razón humana, de la ley eterna a la ley positiva humana, hay continuidad (analógica) en el sentido de que toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, deriva de la ley eterna (I-II, 93, 3).

En la actividad divina *ad extra* pueden distinguirse dos aspectos: la actividad creadora y conservadora del ser finito y la ac-

18. *Principes de morale*, t. II, p. 101.
19. VAN OVERBEKE, en «Rev. Thom.», enero-marzo 1957, p. 58, nota 1.

tividad divina rectora de su dinamismo. A una y otra actividad corresponde una ciencia práctica, la primera es una forma de *arte* y comprende el conjunto de las *ideas* divinas *(formae exemplares in mente divina existentes;* I, 44, 3); la segunda comprende la *ley eterna* y la *providencia.* Es esta última forma de conocimiento práctico la que aquí nos interesa. En la cúspide, si puede hablarse así, tenemos, pues, la *ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium rerum et motionum* (I-II, 93, 1): es la *ley eterna.* Después la providencia, principio inmediato del gobierno divino y que es, según expresión del padre Sertillanges, «una idea de plan, pero de *plan ejecutivo»* [20] o de «plan a realizar, puesto que no es concebido solamente por la inteligencia, sino intimado a la manera de los juicios imperativos de la prudencia» [21]. Intermediaria entre la ley eterna y el gobierno divino, es un efecto de la primera, y santo Tomás dirá que la ley eterna se presenta como una especie de principio de la providencia. *Lex aeterna non est providentia, sed providentia quasi principium (De Ver.,* 5, 1, ad 6). Finalmente, el gobierno de Dios o ejecución del plan providencial *(gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum;* I, 103, 3).

Ahora bien, Dios, principio y fin último, causa eficiente y final extrínseca del universo comprendido como totalidad de las criaturas materiales y espirituales, es también, y de modo particular, como ya sabemos, el fin último del hombre, puesto que el hombre alcanza a Dios como objeto de felicidad en el conocimiento y en el amor.

Pero el proceso por el cual el ser humano realiza su vocación sólo puede desplegarse en una serie de integraciones que hacen de él un ciudadano de la sociedad política, un miembro del universo y, en el orden sobrenatural, de la Iglesia, sin contar las integraciones a sociedades imperfectas, naturales o convencionales, necesarias o libres (familia, sindicatos, sociedades comerciales, sociedades religiosas, etc.), para acabarse finalmente en el orden sobrenatural, en la ciudad de los bienaventurados (o en su análogo, en la hipótesis de un fin puramente natural). El hombre está, pues,

20. *L'idée de Création,* p. 166.
21. SERTILLANGES, *Dieu,* ed. Rev. Jeunes, t. III, p. 283.

sometido a una serie de órdenes de complejidad y valor distintos y crecientes: orden social y político con su bien común específico que es el «vivir bien»: «unidad, orden, paz, prosperidad material y espiritual» [22], mientras espera la constitución de una comunidad supranacional; orden del universo creado enteramente con su perfección propia, que no es más que el «despliegue completo de las riquezas internas del ser comunicado al mundo por Dios» [23]; más elevado aún y en una óptica sobrenatural, el orden de la ciudad de los bienaventurados, con su bien común específico, constituido por la variedad de las riquezas que Dios les comunica [24]; es el bien común intrínseco de la comunidad de los santos. Finalmente, por encima de todos estos bienes comunes que permanecen inmanentes al orden del universo creado, natural o sobrenatural, hay el bien común extrínseco, Dios: *finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens* (fin intrínseco), *scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad finem ultimum; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem* (I, 103, 2, ad 3). Esta serie de integraciones por las cuales el hombre desarrolla su actividad y realiza su destino no suprime, pues, su ordenación personal a Dios. En su existencia itinerante y manteniéndonos en una perspectiva estrictamente filosófica, esta relación del hombre con Dios, que es una relación de persona a persona, permanece esencial: ni el ser del hombre, ni su actividad quedan absorbidas en el todo de la sociedad política y del universo. La unidad de orden que forman estos distintos todos no es análoga a la unidad monista de la sustancia de Spinoza, ni a la de un organismo cuyas partes le están subordinadas completamente, ni a la de una sociedad animal en la que el individuo, que evidentemente se aprovecha del bien del conjunto, está totalmente inmerso en esta sociedad. Se trata, en cada caso, de una comunidad en la que la persona es la parte principal y es un todo por el espíritu que la constituye. En este caso, los principios que rigen las relaciones son los dos principios siguientes, que pueden llamarse el principio de totalidad y el principio de trascendencia; si bien se aplican

22. LACHANCE, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 110.
23. LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, t. I, p. 47.
24. Cf. MARITAIN, *La Personne et le bien comun.*

con preferencia a las relaciones del hombre con la sociedad política, su valor es analógico y se pueden aplicar *mutatis mutandis* a los demás órdenes. El principio de totalidad se enuncia del siguiente modo: *Quaelibet pars id quod est, est totius* (I-II, 96, 4 y passim), con su aplicación en el caso de la persona: *Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius* (ibíd.). En cuanto al principio de trascendencia, su enunciado es el siguiente: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua... Sed totum quod est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum* (I-II, 21, 4, ad 3).

Inútil insistir en este punto que ya ha sido tratado. Es cierto que la persona humana está ordenada a la comunidad política, a la comunidad universal de los seres, a la ciudad de los bienaventurados, como la parte está ordenada al todo. Debe servir los diferentes bienes comunes implicados en estos órdenes. Pero, formando parte de este conjunto de relaciones, el hombre conserva cierta trascendencia, la de la eminente dignidad de una persona capaz de conocer y de amar, y abierta a Dios: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (I, 29, 3); dignidad que hace que la persona no pueda ser tratada jamás como un medio simplemente, pues tiene valor de todo y no sólo de parte; por esto el bien de la comunidad política tiene la función de procurar el desarrollo de la persona humana; en cuanto a la ordenación de las personas al universo como totalidad de las criaturas, sólo puede realizarse por la subordinación de las criaturas inferiores a las criaturas racionales [25].

La función de la *ley* es precisamente la de regular y medir estas diferentes ordenaciones por las cuales el hombre realiza su vocación y se desarrolla como persona. Asegurando, por la luz que desprende y por el imperativo que forma su esencia, la integración del hombre en estas diferentes comunidades, la ley conduce,

---

25. La primacía del bien común la expresa santo Tomás con una fórmula que recoge de Aristóteles: *bonum commune multorum divinius est quam bonum unius* (II-II, 31, 3, ad 2). Pero debe interpretarse teniendo en cuenta lo que hemos dicho. Por otra parte, santo Tomás añade a veces a la fórmula la corrección siguiente: *Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus* (II-II, 152, 4, ad 3).

en último análisis, directa o indirectamente, el hombre a Dios, fin último de aquél. «El individuo humano — escribe el padre Lachance — no se eleva sumergiéndose en el orden cósmico, sino formando parte de las *comunidades humanas*, las cuales son todas de tal suerte que se forman y se organizan en el interior de este todo más vasto y más complejo que es el universo» (op. cit., p. 104). Santo Tomás, planteándose la cuestión de la existencia de la ley eterna, en el artículo 1 de la I-II, q. 91, responde del modo siguiente: *Nihil aliud est lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur…, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.* Es la ley eterna. Las otras leyes, ley natural y leyes positivas, en la medida en que estas últimas participan de la recta razón, derivan de la ley eterna. En estas condiciones se comprenderá que la ley es realmente una *ordinatio rationis ad bonum commune*. Pero la variedad de los bienes comunes muestra también que la noción que los define es analógica, como es analógica la noción de ley: ley eterna, ley natural, ley positiva, de las que volveremos a tratar.

Queda aún una dificultad. La ley se define por relación al bien común y, por otra parte, la existencia moral implica conductas y actos privados junto a conductas sociales. Por tanto, y si es verdad que toda la actividad propiamente humana está regida por la ley, habrá que decir que la definición de ésta o bien no es bastante comprehensiva, puesto que sólo se refiere a las conductas relativas al bien común, y en este caso habrá que modificar la definición, o bien que existen conductas que no dependen de su jurisdicción (la conducta privada). Sin embargo, se debe mantener, como hemos mostrado, la relación con el bien común; la definición de santo Tomás lo afirmaba, y el Doctor Angélico lo repite de una manera absolutamente formal en el artículo 3 de la I-II, q. 90: *Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune*. ¿Cómo superar la dificultad? Recordando que todo acto, aun el estrictamente privado, es el acto de una persona perteneciente a las diferentes comunidades tratadas y no realiza su vocación de

hombre sino en su seno. Por tanto, un acto, incluso si está directamente ordenado al bien individual, al enriquecer a la persona enriquece a la comunidad a la que pertenece. ¿No está compuesto, el bien común, en buena parte por «la apropiación de bienes propios»? Y como se ha dicho ya, bien común y bien propio no se oponen. Por esto son leyes las reglas de la conducta individual, las que conciernen, por ejemplo, a los actos de templanza, de paciencia, de fuerza.

Concluyamos diciendo con el padre Sertillanges —y no es más que la definición tomista brevemente glosada—: «Si... se quiere definir la ley de manera completa se dirá: es una orden que proviene de una razón, y se refiere al bien común de un grupo de seres que forman una comunidad considerada como perfecta, dictada y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad» [26].

II. Las diferentes especies de ley

Pasemos a la división de la ley. En la siguiente exposición nos contentaremos con indicar los rasgos esenciales de la ley eterna y de la ley humana, pero nos extenderemos más en la noción de ley natural.

1. *La ley eterna*

La primera y la más noble de las leyes es la *ley eterna*, que santo Tomás define del modo siguiente: *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens* (I-II, 91, 1). O también: *Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (I-II, 93, 1). Como el fin responde al principio, Dios, creador y principio del universo, es también su fin último. Dios gobierna al mundo y la ley de su gobierno no es

26. *La Philosophie des lois*, p. 21.

otra que la ley eterna. Ley suprema, por tanto, y que reúne la diversidad de los seres cuyas riquezas expresan la infinita perfección divina en la unidad de orden de una comunidad universal.

Identificándose dicha ley con la razón divina, es Dios mismo. Es, pues, eterna e incognoscible en sí misma, como todo lo que pertenece a Dios (I-II, 93, 1, ad 1). El único conocimiento que podemos tener de ella es un conocimiento refractado por la impronta que deja en la criatura, así como el único conocimiento que tenemos de Dios, en general, es un conocimiento por los efectos de su causalidad. Es «la ley de las leyes» (Sertillanges); todas las demás derivan y extraen de ella, en último análisis, su santidad y la obligación que implican.

2. *La ley natural*

De la ley eterna, cuya universalidad abarca toda la extensión de las actividades y de los fenómenos del universo, deriva en primer lugar la *ley natural*. ¿Qué es la ley natural? ¿Cuáles son su contenido y su extensión? ¿Qué conocimiento tenemos nosotros de ella? ¿Cuáles son sus propiedades? Vamos a tratar ahora estas cuestiones.

a) ¿Qué es la ley natural?

La ley natural, participación en el hombre de la ley eterna. Ante todo, la ley natural es una participación de la ley eterna. En efecto, la universalidad de aplicación de la providencia divina hace que todo ser finito, en sus tendencias y en su acción, esté medido por la ley eterna. Por otra parte, toda ley puede considerarse desde dos puntos de vista: en el legislador que la decreta, en el súbdito que la aplica o participa de ella. Toda criatura participa, pues, a su manera de la ley eterna: *Omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines* (I-II, 91, 2).

En esta participación de la ley eterna hay que distinguir dos casos. O bien la participación es simplemente *material*, en el sentido de que el ser está sometido a la ley sin conocerla, que las finalidades

de su naturaleza (propiedades y afinidades físicas y químicas de la materia; instintos, tendencias, inclinaciones del ser viviente, etc.) determinan el sentido de su actividad sin que llegue a tener conciencia de estas finalidades. Son leyes en el sentido impropio del término: *In creatura autem irrationali non participatur (lex) rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem* (ibíd., ad 3). O bien la participación es *formal:* la ley no es ya solamente la regla inmanente y creada de la actividad; es la finalidad consciente de sí misma o mejor, la expresión por la razón de las finalidades esenciales del ser racional. Es esta participación formal, por la que el mismo hombre se convierte en su propia providencia, la que se llama ley natural. Por tanto, es una participación espiritual de la ley eterna en la criatura racional: *Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur* (I-II, 91, 2). Citando un texto de la Escritura, que interpreta alegóricamente *(Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* Ps 4, 7), santo Tomás considera que debe entenderse de la «luz de la razón natural, por la cual discernimos lo que está bien y lo que está mal, y esto corresponde a la ley natural; esta luz no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros» (ibíd.), razón de nuestra razón.

La ley natural, expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana (I-II, 94, 2). De doble manera participa el hombre en la ley eterna: formalmente, como acabamos de decir; pero también materialmente, como las demás criaturas, por el hecho de que, teniendo una naturaleza, es portador de un conjunto de finalidades que radican en su esencia de hombre. Por tanto, su participación formal en la ley eterna consistirá en primer lugar en reconocer y acoger el dinamismo jerarquizado de sus tendencias esenciales y los postulados fundamentales del ser personal que es. Sólo en un segundo tiempo y en relación con la ley natural, podrá convertirse a su vez en creador de orden y legislador (dominio de la ley humana). Pero la grandeza y la dignidad humanas están formadas por la primera actitud: actitud por la cual la persona, acogiendo los valores humanos «naturales», da acogida al valor absoluto. Esto no significa, en modo alguno, que la razón se contente con registrar estas finalidades como simples datos o como hechos. Nos halla-

ríamos entonces ante una especie de positivismo racional. La razón sigue siendo, en cierto sentido, creadora, como ya dijimos a propósito de los valores, y la ley que descubre y que es más que una simple comprobación, se manifiesta como una exigencia de racionalidad o de espiritualidad; es, pues, también obra suya. Sin duda, hay que decir que este descubrimiento, o mejor, esta invención, no es independiente de una esencia o de una naturaleza que se impone como un dato. Pero esta naturaleza implica, como elemento constitutivo, la razón. Y es una función de las estructuras móviles de la realidad social, en el seno de la cual, como hemos dicho, la persona realiza su vocación, de las condiciones históricas y geográficas, de la singularidad inédita de la historia personal, como la razón escribirá, sobre un tema que es fundamentalmente el mismo, una infinita diversidad de variaciones. La ley natural no se descubre como un cielo de las ideas preexistentes, pero en el fuego de la acción, por las preguntas que ésta provoca y por las respuestas que *exige, en donde se dibujan las líneas de fuerza que la constituyen.* «Las situaciones humanas, escribe Maritain, son algo existencial. Ni ellas, ni sus regulaciones apropiadas son conocidas de antemano en la esencia del hombre. Diría que plantean cuestiones a esta esencia» *(H.E.,* p. 80). Pero al mismo tiempo estas exigencias fundamentales de una esencia confrontada con la variedad de las situaciones humanas se manifiestan en lo que tienen de absoluto y de incondicional, que es el sello de la razón. Se ve en qué sentido hay que entender la afirmación de que la ley natural es expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Una mayor precisión de cuáles son estas finalidades nos obligaría a tratar la cuestión del contenido de la ley natural; problema que vamos a tratar en el párrafo siguiente.

¿Es innata la ley natural? Lo que acabamos de decir muestra también en qué sentido puede afirmarse que la ley natural es innata. Los preceptos de la ley natural no existen preformados en la razón humana. Pero sucede aquí lo mismo que para los principios de orden especulativo. Éstos son conocidos o bien actualmente o *per modum habitus* en toda actividad de pensamiento que condicionan necesariamente. Por esto son connaturales a la inteligencia y corres-

ponden a un hábito intelectual, el *intellectus principiorum*. En el orden del conocimiento práctico, los primeros principios están constituidos por los preceptos de la ley natural, y su hábito se denomina, como es sabido, *sindéresis (habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum;* I-II, 94, 2, ad 2)[27].

b) El contenido de la ley natural.

Definir la ley natural como el contenido de los postulados esenciales de la naturaleza humana, implica que tiene un contenido, que no se reduce, como la ley moral de Kant, a un marco puramente formal. Sabemos que, para Kant, definiéndose la moralidad como la buena voluntad o la voluntad de obrar por deber con exclusión de cualquier fin o motivo sacado de la experiencia, no puede caracterizarse la ley por su contenido positivo. La ley moral sólo puede definirse por su forma. Ahora bien, la forma de la ley es su universalidad. De aquí la siguiente proposición de Kant: «Debo conducirme siempre de tal forma que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal»[28].

La doctrina tomista se opone al formalismo kantiano como se opone también al creacionismo de los valores de Sartre o de Polin. La ley moral tiene un contenido que no es una pura creación de la conciencia moral. Es posible, sin embargo, hablar, en cierto sentido, de autonomía de la razón práctica y de la voluntad, de creación subjetiva. Se manifiesta bajo dos aspectos distintos, pero íntimamente vinculados: el de la invención y del descubrimiento, como acabamos de recordar; el de la actuación, en el que la libertad hace suyas las leyes de su ser y afirma su dominio. Pero semejante autonomía no es absoluta, puesto que se afirma, no en el repudio, sino en el consentimiento, y que lo que es no lo debe sino a una participación cada vez más profunda en la libertad de Dios y en la ley eterna.

Volvamos ahora a nuestro tema. La ley natural tiene, pues, un contenido que hay que determinar. Santo Tomás lo hace en el

---

27. Cf. supra, capítulo III, p. 205 s.
28. *Les Fondements de la métaphysique des moeurs, ed. Delagrave,* p. 100.

artículo 2, de la I-II, q. 94, en el que se pregunta si la ley natural contiene varios preceptos o uno solo. Sigamos su análisis.

Parte del paralelismo (utilizado a menudo) del orden especulativo y del orden práctico en el ámbito de los principios: *Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota.* Luego, comprobando que principios conocidos por sí mismos, unos son conocidos universalmente, otros, en razón de la dificultad que hay de comprender sus términos, son conocidos solamente por los sabios, indica, prosiguiendo el paralelismo, cuáles son los principios absolutamente primeros y conocidos por todos. En el orden especulativo, el primer principio que se forma a partir de las nociones de ser y de no ser, será el principio de no contradicción. En el orden práctico, siendo la noción primera del intelecto práctico la del bien, el principio absolutamente primero del orden del obrar o el primer precepto de la ley natural será que hay que hacer el bien y evitar el mal: *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.* Y así como toda la actividad de la razón especulativa depende del principio de no contradicción, así también cualquier otro precepto de la ley natural se funda sobre este primer precepto: *Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.*

Por tanto, hay un principio absolutamente fundamental, condición *sine qua non* de la sindéresis y de la conciencia moral, imborrable como la misma razón práctica, que proyecta su luz sobre todos los demás preceptos de la ley natural.

¿Cuáles son los otros preceptos? ¿Sobre qué hay que fundarse para asegurar su determinación? Empecemos por este último punto. Santo Tomás formula claramente el principio de esta determinación: *... ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* Por consiguiente, pertenecen a la ley natural todos los preceptos cuyo objeto es naturalmente captado por la razón humana como bien humano. ¿Cómo descubrir estos bienes? Recordemos que el bien tiene valor de fin, y que al fin le corres-

ponde la tendencia. Bastará, pues, preguntarse cuáles son las tendencias o inclinaciones fundamentales del hombre para saber cuáles son los valores fundamentales de la vida humana y los preceptos que les corresponden. Santo Tomás, según un orden ascendente, distinguirá:

a) una «ley de conservación», que corresponde a la tendencia de todo ser a conservarse en su ser;

b) una «ley de fecundidad», que corresponde a la tendencia del ser viviente a la multiplicación de la especie;

c) una «ley de la persona humana», que corresponde a la tendencia del ser racional a vivir como ser racional, es decir, a reconocer su radical dependencia ante Dios y a vivir en sociedad.

Esta enumeración no es exhaustiva ni limitativa. ¿Hay que conservar —escribe el padre Van Overbeke— el *ordo praeceptorum naturae* «según su triple distinción clásica (lo que conviene al hombre, como sustancia, como animal y como ser racional)? No hay nada, ciertamente, que nos obligue a ello, en el sentido de que, fácilmente, podrían añadirse otras divisiones (por ejemplo, según que se considere al ser racional en sus relaciones con Dios, con el prójimo, consigo mismo, etc.)» [29].

Por otra parte, a través de esta multiplicidad de preceptos se mantiene la unidad de la ley natural. Santo Tomás nos da la razón de ello: *Omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum praeceptum, habent rationem unius legis naturae* (I-II, 94, 2, ad 1). Es, pues, la unidad del primer precepto fundamental *(bonum est faciendum, malum vitandum)* y su irradiación sobre los demás preceptos lo que constituyen la unidad de la ley natural: ley del bien que hay que hacer en la diversidad de formas y circunstancias en que puede presentarse en la existencia humana; el contenido puede variar, pero no es más que una variación del bien moral.

Desde otro punto de vista puede afirmarse que la unidad de la ley natural es la de la naturaleza humana; la esencia humana es una, sus postulaciones múltiples. Pero esta multiplicidad no destruye la unidad: si bien ella es la marca de una cierta indigencia, es tam-

---

29. «Rev. th.», 1957, n.º 3, p. 469.

bién la manifestación de la riqueza espiritual de un ser, capaz de abrirse al mundo y a los demás porque se posee.

Esto que acabamos de decir nos permite medir la extensión y el campo de aplicación de la ley natural: se extiende tan lejos como las postulaciones esenciales de la persona humana: «La ley natural —escribe Maritain— es coextensiva al campo de las regulaciones morales naturales, a todo el campo de la moralidad natural. No sólo las regulaciones primeras y fundamentales, sino las más mínimas regulaciones de la ética natural significan conformidad con la ley natural; se trata de obligaciones o de derechos de los cuales no tenemos quizás idea hoy y de los que los hombres serán conscientes en un porvenir aún lejano» [30].

Pero el problema de la extensión de la ley natural sólo encuentra su solución completa en el estudio de una cuestión conexa, la del conocimiento de la ley natural. En estas dos cuestiones, bastante discutidas, nos inspiraremos en la solución que da MARITAIN en *L'Homme et l'État*. Maritain distingue entre el elemento *ontológico* y el elemento *gnoseológico* de la ley natural. El primer elemento es lo que llama «la normalidad de funcionamiento fundada en la esencia de este ser: el hombre» (p. 80); el segundo elemento es el *modo de conocimiento* de la ley natural, más exactamente «la ley natural *como conocida* y como midiendo así efectivamente la razón práctica humana» (p. 82). El primer punto de vista ha sido ya desarrollado. Debemos dedicarnos ahora al conocimiento de la ley natural.

c) El conocimiento de la ley natural.

Hemos distinguido, con Maritain, un conocimiento prefilosófico y un conocimiento filosófico de los valores morales. Lo recordaremos aquí brevemente. A diferencia del conocimiento filosófico, que opera por modo conceptual, deducción y justificación racionales, el conocimiento por inclinación es «un conocimiento oscuro, no sistemático, vital, que procede por experiencia tendencial, o "connaturalidad", y en el cual el intelecto, para formar un juicio, escucha y

30. *L'Homme et l'État*, p. 81-82.

consulta la especie de canto producido en el sujeto por la vibración de sus tendencias interiores» *(H.E.*, p. 84). Se trata, pues, de un conocimiento que se expresa al nivel de la acción y la experiencia y en relación directa con las inclinaciones humanas (en cuanto humanas); conocimiento ejercido en la vida moral concreta y anteriormente a toda reflexión filosófica, en consonancia con las tendencias profundas de la naturaleza humana (por ejemplo, el sobresalto de la conciencia moral ante un crimen y el juicio de valor que le sigue inmediatamente).

Hay que señalar también, con Maritain, que este conocimiento por inclinación de los preceptos de la ley natural se expresa primeramente, por lo menos en sus aspectos primordiales, «en tipos de preceptos y de prohibiciones sociales más que en juicios personales» *(H.E.*, p. 85).

Así pues, el modo de conocimiento de los preceptos de la ley natural es un conocimiento por inclinación: el descubrimiento de las «regulaciones de la ley natural» no se hace sólo «bajo la conducta de las inclinaciones de la naturaleza humana» (p. 84), sino que «el mismo modo» de aprehensión es el del «conocimiento por inclinación» (p. 84). De este modo hay que comprender la *naturalis apprehensio (naturaliter apprehendit)*, de que habla santo Tomás de Aquino en el artículo 2 de la I-II, q. 94, aprehensión intuitiva de la ley natural.

En la misma línea de esta interpretación hay que comprender las expresiones de *prima principia communia*, de *prima principia*, de *praecepta communissima* por una parte, y de *quaedam propria*, de *secunda praecepta*, de *secundaria praecepta* por otra, de las que se trata del modo siguiente en los artículos 4, 5 y 6 de la misma cuestión. Los primeros principios comunes son los preceptos más generales de la ley natural, los más directa e inmediatamente ligados al principio fundamental: *bonum est faciendum, malum vitandum.* Los preceptos segundos no son conclusiones propiamente dichas, racionalmente deducidas de los principios comunes, sino *quasi-conclusiones*, preceptos que «desempeñan en el orden práctico una función semejante a la de las conclusiones en el orden especulativo» *(H.E.*, p. 84, nota 1). Interpretación que permite dar cuenta a la vez del empleo del término *quasi (quasi conclusio propria, quasi*

conclusiones principiorum communium), mientras que para el orden especulativo se trata, pura y simplemente, de conclusión; y de la doctrina de la ley humana de la que santo Tomás trata en I-II, 95 [31]

En el artículo 2 de esta última cuestión, santo Tomás dice que toda ley positiva tiene valor de ley en la medida en que deriva de la ley natural. Hay una doble derivación posible: o bien como conclusión propiamente dicha, o bien como determinación; la primera posee el rigor del razonamiento deductivo, la segunda deja una libertad mayor o menor en la elección de los medios. Volveremos a ver esto más adelante. Interesa señalar aquí que santo Tomás da como ejemplo de precepto concluido a partir de la ley natural, es decir, de precepto positivo, un precepto cuya presencia puede asombrarnos: «No hay que matar —escribe— puede derivarse de este otro precepto: No hay que hacer mal a nadie.» Y añade al final del artículo, después de haber dado un ejemplo de derivación por modo de determinación: *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita*. De este modo, el precepto «no matarás» queda anexionado a la ley positiva, cuando, con toda evidencia, pertenece también a la ley natural.

Distinguiendo entonces: 1) los preceptos, que desde el punto de vista del conocimiento derivan de la ley natural, y 2) los preceptos que, también desde el punto de vista del conocimiento, derivan de la ley positiva, puede decirse: pertenecen a la ley natural (desde el punto de vista del conocimiento) los preceptos que, aun siendo la expresión, en el orden ontológico, de las finalidades esenciales de la naturaleza humana, son conocidos *per modum inclinationis*. Desde este punto de vista, «no hay que hacer mal a nadie», «no hay que matar», derivan de la ley natural.

Pertenecen a la ley *positiva*, desde el punto de vista del conocimiento, los preceptos que son obtenidos por vía de derivación conceptual, tanto si se trata de conclusiones propiamente dichas o de determinaciones más o menos libres. Los preceptos estrictamente deducidos de la ley natural forman los preceptos del *ius gentium*.

---

31. La interpretación de los textos tomistas es difícil de una parte por la evolución del pensamiento de santo Tomás sobre la cuestión; de otra parte, por las influencias históricas ejercidas sobre él en el dominio conexo del derecho con su triple división en derecho natural, *ius gentium* y derecho positivo.

Éste, a su vez, puede comprender dos clases de preceptos: los preceptos que son conocidos a la vez por vía deductiva y por modo de inclinación; y los que sólo son conocidos por vía deductiva. El «derecho de gentes» es, de este modo, «intermediario entre la ley natural y la ley positiva». Por el modo de conocimiento se vincula más bien a la ley positiva; pero por su contenido depende más bien de la ley natural, puesto que está formado (parcialmente) de preceptos que, además, pueden también ser conocidos por modo de inclinación y que, de todos modos, se vincula *via necessitatis* a la ley natural.

Por esto la prohibición de matar se encuentra vinculada a la ley natural como precepto del decálogo y a la ley positiva como precepto deducido y racionalmente justificado.

d) Las propiedades de la ley natural.

Después de haber examinado la naturaleza y el modo de conocimiento de la ley natural, debemos ahora estudiar sus propiedades. El precedente análisis, especialmente en lo que concierne al modo de conocimiento, facilitará la solución del problema que plantea la existencia de estas propiedades.

1) *El problema.* Empecemos por plantear el problema. Admitimos que una *naturaleza*, siendo lo que es, es la misma para todos, en todas partes y siempre. Por esto la ley natural, expresión de la naturaleza humana, es también *universal* e *inmutable*. Por otra parte comprobamos (comprobación tan vieja como el pensamiento humano, pero singularmente confirmada por los descubrimientos de la sociología y de la etnología) como un hecho innegable las *extensas y profundas variaciones* del código y de la práctica morales en el tiempo y en el espacio (asesinato de niños tarados, de ancianos impotentes, admisión del incesto, de la poligamia, de la homosexualidad; todo ello en relación con las condiciones sociales de la existencia).

De la confrontación de esta afirmación de derecho y de esta comprobación de hecho surge el problema: ¿cómo hacer concordar la universalidad y la inmutabilidad de la ley natural con las

particularizaciones y los cambios de la conciencia moral? Si existe una ley natural, universal e inmutable, ¿cómo explicar lo que a primera vista puede llamarse sus variaciones según las sociedades y los grupos? Los datos de la experiencia (variaciones) ¿no nos obligan, acaso, a rechazar la noción de ley natural y de naturaleza humana? ¿No es el hombre lo que la sociedad le hace ser (Durkheim, Lévy-Bruhl)? Y la misma sociedad ¿no es la imagen de las variables condiciones económicas, geográficas, históricas en que vive?

Este relativismo moral no data de hoy. Se halla, y por cierto en un contexto muy diferente del de la escuela sociológica, en el *Gorgias* de PLATÓN, profesado por el sofista Calicles. Éste opone *ley* y *naturaleza:* en la primera no ve sino una invención de los débiles, que son los más, para resistir la codicia de los fuertes. Según la ley, la justicia radica en la igualdad, la injusticia consiste en ponerse por encima de los demás. A esta pseudomoral de los débiles hay que oponer la moral de los poderosos y de los fuertes: el derecho pertenece al más fuerte, pues hay identidad entre «ser el más fuerte, el más poderoso y el mejor» y «el sello de lo justo es el dominio del poderoso sobre el débil y su superioridad». De este modo se desemboca en un individualismo ético que, identificando la naturaleza humana con el haz de los instintos y de los deseos dejados a su libre expansión, suprime toda ley natural y conduce, en último término, a la aniquilación de la moral.

El relativismo moral, con su negación de la universalidad y de la inmutabilidad de la ley natural, se encuentra también en aquella moral que se denomina *moral de la situación*. Es sensible a la singularidad y al carácter inédito y personal de las situaciones éticas. A situación única, respuesta también única. La generalidad de las normas morales universales, la impersonalidad de la ley, parecen difícilmente conciliables con el carácter excepcional de la situación y la imprevisibilidad de una libertad que debe inventar su respuesta. La moral de la situación ha adoptado diversos aspectos. En sus formas extremas se encuentra en el existencialismo ateo y en algunas doctrinas morales de inspiración protestante. Si la existencia, como dice Sartre, precede a la esencia, es evidente que el hombre es su propia ley y medida, en el sentido de que escoge la norma en función de la diversidad de las situaciones y de la libertad que él

es. Y si, en su segunda forma, las relaciones del hombre a Dios se comprenden como puramente personales, excluyendo cualquier norma y cualquier ley universal que podrían ser una pantalla entre ambos, entonces la respuesta moral sólo puede ser una libre respuesta del hombre a la libre iniciativa de Dios. Y aunque la norma no desaparezca absolutamente, es precaria y no podría atar la libertad divina ni la del hombre. Sin entrar en la crítica de estas posiciones, podemos, sin embargo, señalar, con Fuchs, que una llamada de Dios en una situación existencial no es ya una llamada de Dios, si contradice la ley de la naturaleza, que es también y previamente, una situación permanente. En pocas palabras, la dificultal puede resumirse en el conocido fragmento de los *Pensamientos* de PASCAL: «Tres grados de elevación del polo trastornan toda la jurisprudencia, un meridiano decide la verdad; en pocos años de posesión, las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas, la entrada de Saturno en el León nos marca el origen de semejante crimen. ¡Curiosa justicia, la que un riachuelo limita! Verdad a este lado de los Pirineos, error al otro» (Br., n.º 294).

2) *La solución.* En la solución del problema hay que tener en cuenta los puntos de vista siguientes:

1) Hay que sostener firmemente que hay una *naturaleza humana,* idéntica en todas las latitudes y en todos los tiempos; que por tanto hay también una *ley natural,* cuya primera expresión: «hay que hacer el bien y evitar el mal», es universalmente conocida.

2) No hay que confundir (cf. el reproche que dirige Lévy-Bruhl a los que defienden el concepto de naturaleza humana) la idea que nos forjamos de las postulaciones de la naturaleza humana con las *postulaciones mismas.* Una distancia considerable puede oponerse entre la primera y las segundas. La ignorancia, la deformación, el error, las pasiones, los prejuicios individuales o colectivos, pueden mezclarse con la primera.

3) De este modo, hallamos de nuevo la distinción hecha anteriormente entre el aspecto *gnoseológico* y el aspecto *ontológico* de la ley natural. Gran parte de las variantes — o mejor, de las variaciones *aparentes* — de la ley natural se explican por la distancia de que acabamos de hablar; distancia y retroceso, pues el progreso

de la conciencia moral en el sentido del conocimiento no es lineal. Este progreso está condicionado por la situación concreta del hombre: circunstancias de tiempo y de lugar, de civilización, de bienestar material, condiciones históricas, etc., como hemos señalado en la primera parte. En función de estos datos concretos, con la evolución más o menos precipitada de la infraestructura técnico-económica y de la superestructura ideológica, afloran elementos nuevos e insospechados hasta este momento de la ley natural; cuántas reglas de conducta consideradas como legítimas hasta este momento aparecen como menos conformes a las exigencias de la naturaleza humana. La marcha de la historia, considerada en su más concreta realidad, plantea al hombre nuevos problemas: puntos de cristalización, nudos de dificultades, que exigen solución; ésta se elabora, o debe elaborarse, en conformidad con las exigencias fundamentales y permanentes de la naturaleza humana. Sucede como si estas situaciones, renovadas sin cesar, interrogaran, en el hombre, su naturaleza (cf. anteriormente). Es evidente que la respuesta puede desviarse y conducir, desde el punto de vista ético, a un callejón sin salida. Sólo tendrá valor moral en la medida en que, en su esfuerzo de descubrimiento y de invención, el hombre respete los postulados auténticos de la razón humana.

4) Es preciso señalar, además, que los preceptos fundamentales de la ley natural actúan menos como principios conocidos en la *claridad conceptual* de su formulación que como *esquemas dinámicos fundamentales*[32]. Y desde este punto de vista implican universalidad e inmutabilidad, incluso al nivel del conocimiento, de tal manera que son conocidos (por modo de inclinación) por los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Pero la determinación concreta de estos esquemas (costumbres o leyes escritas) está sujeta a una gran variabilidad: «El conocimiento (de las leyes) morales naturales —escribe Raïsa Maritain— es una luz adquirida lenta y difícilmente, si exceptuamos el conocimiento de los principios, es decir, del bien en general que hay que hacer y del mal

---

32. Maritain da como ejemplo de estos esquemas dinámicos, considerados en su sentido relativamente indeterminado: «Quitar la vida a un hombre es más grave que quitar la vida a un animal cualquiera; o bien: el grupo familiar debe obedecer a un tipo de estructura fija; o bien: estamos obligados a vivir juntos bajo ciertas reglas y prohibiciones» (H.É., p. 86).

en general que hay que evitar, que coexiste siempre con la razón y la inteligencia» [33].

5) Hay que evitar la confusión entre «variaciones aparentes» y «variaciones reales». En la I-II, 94, 4, de santo Tomás hallamos un ejemplo de ello. Después de haber hecho la distinción entre los *principia communia legis naturae* y los *propria*, añade santo Tomás: *Apud omnes enim hoc est rectum et verum ut secundum rationem agatur*. Éste es un precepto primero de la ley natural y de él se obtiene como *quasi-conclusio* que hay que devolver lo prestado. El autor prosigue entonces: *Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationale, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandum patriam*. El ejemplo dado no prueba que haya mutación real del precepto: *deposita sunt reddenda;* pues este precepto no está completo si no se le añade: *salvis aliis conditionibus* y en particular la condición esencial de que hay que obrar siempre según la razón. Y éste no es el caso de alguien que devolviera lo prestado a quien se sirviera de ello para combatir a la patria. El precepto no se aplica porque hay cambio de materia [34].

Resumiendo podemos decir:

a) en sí, la ley natural es universal e inmutable, como la misma naturaleza humana;

b) el principio fundamental de toda moralidad: hay que hacer el bien y evitar el mal, es conocido universalmente, aunque no lo sea necesariamente en su formulación abstracta, sino por conocimiento intuitivo que interviene en la acción, como sucede con frecuencia;

c) los preceptos más fundamentales tienen la misma universalidad, en el bien entendido de que se trata de su conocimiento y que se presentan, por lo menos, como esquemas dinámicos que dejan un gran margen de indeterminación en cuanto a su formulación práctica y al conocimiento elaborado que de ellos se puede tener;

---

33. *Histoire d'Abraham*, p. 25-26.

34. Cf. BILLUART, *De Iure et Iustitia*, Diss. I, art. II: *Iustitia exigit dumtaxat ut reddatur depositum rationabiliter petenti. Ubi adverte hanc mutationem non accidere iuri naturali secundum se, sed ratione materiae, quae propter circumstantias desinit esse eius materia; semper enim et immutabiliter stat bonum esse faciendum, iustitiam esse servandam, depositum esse reddendum rationabiliter petenti.*

d) las variaciones de la ley natural no son variaciones de su contenido ontológico, que permanece radicalmente igual, sino del conocimiento que el hombre situado tiene de ella, en función de la misma situación histórica, y de la aplicación que debe hacer del precepto según las circunstancias de tiempo y de lugar; en la evolución de los grupos sociales actúa una ley de maduración análoga a la maduración psicofisiológica: para que se actualicen las virtualidades de la ley natural es preciso el estímulo del ambiente social;

e) este conocimiento está sujeto a toda clase de desviaciones, de retrasos, etc., de origen diverso (pasiones, costumbres perversas, mala disposición de la naturaleza individual; esto lo menciona santo Tomás en I-II, 94, 4; y habría que añadir otras razones que santo Tomás no podía conocer y que los progresos de las ciencias humanas han puesto en evidencia);

f) por tanto, hablando con propiedad y en el sentido estricto del término, no hay dispensa de la ley natural;

g) no hay que confundir mutaciones aparentes y mutaciones reales;

h) finalmente, no hay que apresurarse en erigir como «exigencia natural» aquello que quizás es sólo la pretensión de una clase social o el interés de un grupo particular.

3. *La ley humana*

Por debajo de la ley natural, se halla la *ley humana,* obra del legislador humano con miras al bien común de la sociedad perfecta, que es el Estado (prescindimos de la ley eclesiástica).

Su necesidad se comprende fácilmente. De los preceptos muy generales de la ley natural, es necesario descender, por vía de razonamiento, a preceptos más particulares y más adaptados a las circunstancias. La ley humana se presenta, pues, cómo una particularización de la ley natural, indispensable para que ésta pueda adaptarse al contorno móvil y variable de la realidad humana: *Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana pro-*

cedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae (I-II, 91, 3).

La ley humana se deriva de la ley natural. En efecto, la ley humana es una ley auténtica porque es justa. Y es justa en la medida en que obtiene su rectitud de la regla de la razón. Y la primera regla de la razón es la ley natural. La ley humana debe, pues, evitar la arbitrariedad. Sólo lo evitará si, de una forma u otra, es conforme a las exigencias de la razón que se expresan en la ley natural: *Omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivetur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio* (I-II, 95, 2).

Pero esta derivación puede hacerse de dos maneras. Una es *per modum conclusionis*, y en este caso, el modo de derivación es semejante al de las ciencias especulativas. Se procede, hablando con propiedad, por razonamiento y deducción. Por ejemplo, del precepto de la ley natural «no hay que hacer mal a nadie», se deducirá por vía de razonamiento el siguiente precepto: «no matarás». Cf. lo que se ha dicho antes acerca de la ley natural.

La otra derivación se hace *per modum determinationis*. La generalidad de la ley natural se presenta entonces como una especie de esquema que deja una libertad más o menos grande en el empleo de los medios para realizar sus exigencias: medios contingentes que no encierran un vínculo necesario con los postulados de la ley natural: quien comete una falta debe ser castigado. Corresponderá al legislador determinar la naturaleza del castigo. Sucede aquí como en el caso del arte. Si se pide a un arquitecto que construya una casa, tendrá que determinar, en función de este esquema muy general, las particularidades de construcción que dependerán de los materiales empleados, del terreno, de la orientación, etc.

De todas formas, tanto si se trata de la derivación *per modum conclusionis* o *per modum determinationis*, la ley humana no tiene valor sino por su relación con la ley natural. En el primer caso, la obligación de obedecer a la ley es una consecuencia directa de su vínculo intrínseco con la ley natural. En el segundo caso, la obligación proviene, sin duda, en primer análisis, del precepto

mismo, de manera que puede decirse de la ley humana obtenida *per modum determinationis* lo que santo Tomás dice de la ley positiva divina: *Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita* (II-II, 57, 2, ad 3)[35]. Pero hay que recordar que, en último término, un precepto de esta clase no puede ser impuesto sino porque tiene una relación, más o menos libre sin duda, pero real, con la ley natural; y es esto lo que confiere a esta clase de ley humana su autoridad y su valor.

35. Cf. también lo que santo Tomás escribe en I-II, 95, 2. Tratando de los preceptos de la ley natural, escribe: *ea quae sunt primi modi (modus conclusionum), continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi (modus determinationis), ex sola lege humana vigorem habent.*

Capítulo sexto

LA OBLIGACIÓN MORAL

Uno de los rasgos del valor moral es su carácter de obligación, como hemos señalado de paso. Vamos ahora a abordar directamente esta cuestión.

Desde Kant, la filosofía ha dado una importancia desmesurada al problema de la obligación. Mientras que el bien moral sigue siendo la noción de base de la moral antigua, en Kant el imperativo categórico se convierte en el *primum cognitum* del orden moral; es «el hecho de razón» sobre el que descansa todo el edificio de la vida moral y de la ética filosófica.

Estando así las cosas, aprovecharemos este capítulo para exponer también la teoría *kantiana* de la moral y en particular de la obligación; opondremos a ella, siempre desde un punto de vista histórico, la doctrina *bergsoniana*. Por tanto, nuestro proceso se organizará según el siguiente plan: las dos primeras secciones estarán consagradas, respectivamente, a la exposición de las dos doctrinas citadas. Abordaremos, a continuación, el problema de la obligación en sí misma; la exposición histórica que nos habrá dado la ocasión de completar la descripción de las doctrinas morales esbozadas en el capítulo primero nos servirá para precisar mejor los términos del problema.

I. La obligación según Kant

Con Kant nos hallamos ante una de las formas más puras de la moral del deber y de la obligación [1].

1. *«El deber es la necesidad de llevar a cabo una acción por respeto a la ley» (F.M.M.,* p. 100)

«En todo lo que es posible concebir en el mundo, e incluso en general fuera del mundo, nada hay que pueda ser considerado como bueno sin restricción, a no ser una *buena voluntad» (F.M.M.,* p. 87). Con esta frase célebre empieza la primera sección de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres.* Ni los dones de la inteligencia, ni los de la fortuna, ni las cualidades superiores, como el dominio de sí mismo, son absolutamente buenos: todo depende del uso que de ellos se hace. Pero ¿qué es una buena voluntad? Es una voluntad *buena en sí* y no por el *fin* propuesto o la *obra* realizada. Es, pues, la *intención* el elemento esencial de la moralidad. A fin de mejor captar la naturaleza de la buena voluntad, consideremos la noción de *deber.* El concepto de deber contiene al de buena voluntad, pero le añade la idea de ciertas restricciones que provienen del hecho de que en el hombre la razón cohabita con la sensibilidad y que la voluntad no obedece necesariamente a la primera, sino que puede dejarse arrastrar por los móviles de la segunda. Ahora bien, si analizamos esta noción de deber, nos damos cuenta de que podemos obrar *conforme al deber,* sin que por ello obremos *por* deber (el comerciante honrado que obra por interés; el filántropo que obra por simpatía natural). Por tanto, una voluntad será buena si obra *por deber.*

Ahora bien, el hombre, ser sensible y racional, obra por razones y móviles. Si la razón de su acción moral es la obediencia

1. En las páginas siguientes utilizaremos principalmente *Les Fondements de la méthaphysique des moeurs (F.M.C.),* ed. Delagrave, y la *Critique de la raison pratique,* P.U.F.

al deber por el deber, el móvil de dicha acción será el *respeto* a la ley. En efecto, el respeto es un sentimiento *sui generis:* es, según Kant, la «conciencia que tengo de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin que otras influencias se entrometan en mi sensibilidad» *(F.M.M.,* p. 102). El respeto tiene, pues, de común con los otros sentimientos el hecho de radicar en la sensibilidad, y se diferencia de ellos por el hecho de derivar de la ley. El respeto es un efecto de la ley y tiene a la ley por objeto. Por una parte humilla en mí el ser sensible que yo soy y que se reconoce sometido a la ley «sin consultar al amor propio»; por otra parte, manifiesta la dignidad del ser racional que también soy y que, como tal, se impone a sí mismo la ley de su conducta. Así pues, podemos formular la proposición siguiente: *El deber es la necesidad de cumplir una acción por respeto a la ley (F.M.M.,* p. 100)[2].

El respeto a la ley es el principio subjetivo de la voluntad; desde el punto de vista objetivo, únicamente la representación de la ley podrá determinar esta voluntad. Pero ¿cuál será esta ley? No puede definirse por su contenido, puesto que introduciríamos razones de obrar que se referirían a fines y a resultados exteriores a la voluntad y a la idea del deber. Por tanto, la ley sólo puede definirse por su *forma.* Y la forma de la ley racional es su *universalidad.* De aquí la siguiente proposición de Kant, que es la primera formulación de la regla de universalidad que hallaremos más adelante: «Debo conducirme siempre de tal manera que pueda querer también que mi máxima se convierta en ley universal» *(F.M.M.,* p. 103). Kant opina que la aplicación de este principio es fácil y está al alcance de la conciencia corriente; en el terreno de la práctica, la facultad de juzgar es mucho más segura que en el ámbito teórico.

2. *El concepto de deber es un concepto a priori*

El hecho de partir de la noción corriente de deber o de buena voluntad no significa que esta noción provenga de la *experiencia:* el concepto de deber no es un concepto *empírico,* porque, si bien

2. Cf. también *Critique de la raison pratique,* p. 174 s.

la experiencia nos ofrece conductas conformes al deber, siempre subsiste la duda de saber si son cumplidas por deber. Hay que decir, pues, con Kant, que «aunque no se hubiera dado jamás una acción derivada de esta fuente pura (respeto a la ley), no se trata ahora de saber, en modo alguno, si esto o aquello ha ocurrido, sino que la razón impera lo que debe ocurrir, por sí misma e independientemente de todos los hechos dados, que, por consiguiente, acciones de las que el mundo no puede habernos ofrecido, hasta hoy, el menor ejemplo... son, no obstante, ordenadas irremisiblemente por la razón, que, por ejemplo, la pura lealtad en la amistad no es menos obligatoria... aun cuando es posible que, hasta el presente, no haya habido ningún amigo leal, porque este deber está implicado como deber en general antes de toda experiencia en la idea de una razón que determina la voluntad por principios *a priori*» (*F.M.M.*, p. 114).

De lo que precede podemos concluir que el «verdadero principio supremo de la moralidad» no debe derivar en modo alguno de la experiencia, porque ésta nos dice lo que *es*, no lo que *debe* ser. El concepto de deber es, pues, un concepto *a priori*. Por consiguiente, hay que aplicar al estudio de la moral un método estrictamente racional, que evite, sobre todo, cualquier tentativa de confirmar lo bien fundado o el valor de los principios morales acudiendo a la observación. Es necesario, pues, elaborar una metafísica de las costumbres, es decir, un estudio *a priori* de las condiciones de la moralidad, que no se apoye en la experiencia, que prescinda, particularmente, de los datos de la antropología (psicología). Esta necesidad se impone desde dos puntos de vista: desde el punto de vista teórico, en primer lugar, a fin de obtener los conceptos fundamentales de la moral con toda su pureza; y en segundo lugar desde el punto de vista práctico, porque nada ejerce una influencia más profunda y más duradera en el corazón del hombre — según afirma Kant — que el concepto de deber tomado en su pureza original. Debemos proseguir, por consiguiente, el estudio del «poder práctico de la razón». Veamos cómo.

3. *¿Qué es un imperativo?*

«Toda cosa de la naturaleza —escribe Kant— obra *según leyes*» *(F.M.M.*, p. 122). Sólo el ser racional obra «*según la representación de las leyes*, es decir, según *principios*» *(F.M.M.*, p. 122). Es el único que tiene voluntad (tener *voluntad* es obrar según la representación de la ley). Dos casos pueden presentarse: o bien la razón determina infaliblemente a la voluntad, y en este caso las acciones de ese ser, que son reconocidas como *objetivamente* necesarias, lo son también *subjetivamente*. O bien la voluntad puede también ser determinada por móviles subjetivos «que no siempre concuerdan con las condiciones objetivas» *(F.M.M.*, p. 122). La razón adopta entonces la forma de la *coacción* (interna), es decir, la ley objetiva se impone a una voluntad que «no es necesariamente dócil» *(F.M.M.*, p. 123). La ley se convierte en mandato, y la fórmula del mandato se llama *imperativo*. Todos los imperativos se expresan por el verbo *deber (sollen)* y «con ello indican la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, según su constitución subjetiva, no está necesariamente determinada por esa ley (una coacción)» (ibíd.). Para una voluntad santa, la coacción no existe, pues se deja determinar totalmente por la representación de la ley; por tanto, sólo hay imperativo para un ser que no es sólo racional. Es el caso del hombre.

4. *Dos clases de imperativos*

Dintingamos dos clases de imperativos:

1) *El imperativo hipotético:* haz esto, si quieres aquello. En este caso la acción sólo es buena como *medio* para un fin; como tal, no es buena en sí. El imperativo hipotético puede ser un imperativo de la *habilidad* (técnico) o un imperativo de la *prudencia* (pragmático). El imperativo técnico se refiere a fines solamente posibles; es «problemáticamente práctico» *(F.M.M.*, p. 126); de esta clase son los imperativos médicos, los imperativos del envenenador.

El imperativo pragmático concierne a los medios que hay que emplear con miras a la obtención de la felicidad, hacia la que los hombres tienden necesariamente: en este caso el fin es considerado como real, y el imperativo en cuestión es «un principio asertóricamente práctico» (ibíd.). Estas dos clases de imperativos son *analíticos* y reposan sobre la siguiente aserción: «quien quiere el fin, quiere los medios» [3].

2) *El imperativo categórico:* se impone *absolutamente*, incondicionalmente; es categórico y representa la acción como «objetivamente necesaria» (ibíd.); tiene «el valor de un principio apodícticamente práctico» (ibíd.). El imperativo categórico es «una proposición práctica *sintética a priori» (F.M.M.*, p. 135). Mientras que en el caso anterior la elección del medio estaba determinada por la determinación del fin, y querer éste implicaba la volición de aquél, en el caso que ahora nos ocupa no se ve ya qué puede vincular la voluntad con la ley. En el primer caso se comprende muy bien la vinculación de la voluntad, puesto que este vínculo es analítico; en el segundo caso la voluntad sólo está ligada a la misma ley, que prescribe incondicionalmente. El imperativo categórico no dice: haz esto si quieres aquello; sino, haz esto, pura y simplemente. «La habilidad da reglas, la prudencia consejos, la moral mandamientos.» El imperativo categórico es el imperativo de la moralidad.

Por consiguiente, debemos admitir el imperativo categórico como una especie de hecho, un *hecho de razón* [4]. Se planteará la cuestión de saber «cómo es posible el imperativo de la moralidad». KANT examinará este problema en la tercera parte de los *Fundamentos* y en la *Crítica de la razón práctica.* Previamente habrá que precisar la naturaleza del imperativo categórico y mostrar cómo, de esta idea, puede deducirse el conjunto de los deberes.

3. Kant recoge aquí algunos términos de su tabla de los juicios *(Critique de la raison pure*, ed. Trémesaygues, p. 88). Trad. castellana, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires 1951. En los juicios problemáticos, afirmación y negación son consideradas simplemente posibles; en los asertóricos, como reales; en los apodícticos, como necesarias.

4. La expresión se encuentra en la *Critique de la raison pratique*, p. 47, por ejemplo.

5. *Fórmula-tipo fundamental del imperativo categórico*

Designemos con el término de *máxima* «el principio subjetivo de mi acción» *(F.M.M.*, p. 136, nota); la ley será su «principio objetivo» (ibíd.); la primera será «el principio según el cual el sujeto obra; mientras que la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual *debe obrar*» (ibíd., p. 136-137).

Por consiguiente, si el imperativo no es otra cosa que la necesidad de la máxima (subjetiva) de conformarse a la ley, si por otra parte la ley no puede valer por su contenido, el imperativo categórico sólo podrá expresar la necesidad de esta máxima de conformarse a la ley según su forma, es decir, su universalidad. De aquí la fórmula-tipo del imperativo, que es fundamental y de la que derivarán las otras tres: *Obra sólo según aquella máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.*

6. *Las fórmulas derivadas*

Primera fórmula derivada. Una primera fórmula derivada determinará este enunciado añadiéndole el concepto de *naturaleza.* Si se entiende por naturaleza un sistema de objetos regidos por leyes universales, puede aplicarse analógicamente este concepto al caso de la moralidad. De donde la siguiente fórmula: *Obra como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza (F.M.M.*, p. 137). Kant da aquí el ejemplo de cuatro deberes, mostrando que, en cuanto deberes, pueden ser derivados de esta última fórmula. Tomo un empréstito y prometo devolver la suma prestada, sabiendo muy bien que no podré cumplir mi promesa. ¿Puedo erigir la máxima de la falsa promesa en ley universal? No. Pues una promesa sólo puede existir por la confianza que implica en aquel a quien se hace y por la sinceridad del que la hace. Erigir en ley universal la máxima de la falsa promesa sería querer a la vez que mi promesa sea sincera (puesto que debe engendrar la confianza) y que sea insincera (es, pues, des-

tructora de la confianza). Existe contradicción. La falsa promesa no puede convertirse en una ley de la naturaleza. En otros casos la contradicción no radica en la máxima misma en cuanto erigida en ley universal, sino en el hecho de que la voluntad racional se contradice a sí misma.

Segunda fórmula derivada. La segunda fórmula derivada determina la fórmula-tipo añadiéndole los conceptos de *fin* y de *persona.* La voluntad es, según Kant, la «facultad de determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes» *(F.M.M.*, p. 148). Pero es también la facultad de obrar por *fines.* La voluntad debe tener un objeto y este objeto no es otro que el fin. Pero hay que distinguir entre fines *subjetivos* y fines *objetivos;* los primeros, que se llaman móviles, son relativos y egoístas; los segundos son válidos para todo ser racional. El fin de una voluntad pura no puede ser un fin subjetivo, puesto que, en este caso, la voluntad querría un fin válido solamente desde su punto de vista, y la regla de su acción sólo podría ser un imperativo hipotético. Por tanto, sólo puede ser un fin objetivo, válido para todo ser racional, *un fin en sí.* Ahora bien, el ser racional es, por su razón, un fin en sí. Pero, precisamente, la persona humana es un ser racional, por consiguiente, en cuanto razón y voluntad, es un fin en sí. Puede formularse entonces el principio siguiente: *Obra de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los demás siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás como un simple medio (F.M.M.*, p. 150-151).

Tercera fórmula derivada. La tercera fórmula derivada proviene de las dos precedentes, a las que incluye. En efecto, la primera fórmula derivada afirmaba que la máxima de mi actividad debe poder ser erigida por mi voluntad en ley universal de la naturaleza. La voluntad debe, pues, someterse a la ley. La segunda fórmula derivada decía que el ser racional que yo soy no puede ser tratado jamás únicamente como medio, sino que debe ser tratado siempre como fin. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Sólo admitiendo que el ser racional, en cuanto racional, es también el *legislador*, y que obedeciendo a la ley no obedece más que a sí mismo (en cuan-

to racional). La tercera fórmula derivada es la que Kant llama principio de autonomía. Es la más importante y, en resumen, no es más que la expresión de la interioridad de la razón a la voluntad. Si añadimos a la idea de autonomía la de un *reino de los fines*, es decir, de «un todo de todos los fines» *(F.M.M.*, p. 158) o de un vínculo sistemático que comprenda los fines de los seres racionales —fines en sí— y los otros fines que puedan proponerse con tal que respeten la dignidad de los seres que son fines en sí, la tercera fórmula puede enunciarse de la siguiente manera: «Obra según las máximas de un miembro que instituye una legislación universal para un reino de los fines simplemente posible» *(F.M.M.*, p. 168). En la *Crítica de la razón práctica*, KANT, que llama a esta fórmula «ley fundamental de la razón pura práctica», la enuncia más sencillamente: *Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.*

7. *Los postulados de la razón práctica*

1) *¿Cómo es posible un imperativo categórico?* La condición de su posibilidad está en la *libertad*. La idea del deber implica, en efecto, que la voluntad pueda determinarse independientemente de los móviles de la naturaleza sensible y sin verse coaccionada por ellos. En otros términos, de la *conciencia* de *ley moral* pasamos al concepto de *libertad*. No cabe duda de que, en el mundo fenoménico que es el nuestro, todo acontecimiento, interior o exterior, nos aparece como necesariamente determinado por su antecedente. Por tanto, a este nivel no hay lugar para la libertad. Es lo mismo que había establecido la *Crítica de la razón pura*. Pero Kant había mostrado también que quedaba incólume la posibilidad de una libertad en el mundo inteligible e intemporal al que pertenece el hombre como pertenece al mundo fenoménico. Por tanto, el concepto de libertad no es contradictorio. Con la *Crítica de la razón práctica*, la existencia de la libertad se postula como condición del imperativo categórico, el cual es afirmado como un *Factum der Vernunft*, como un hecho de la razón, y el concepto de libertad permitirá la síntesis entre la buena voluntad y la ley universal. En efecto,

si suponemos que la «simple forma legislativa de las máximas sea ella sola el principio suficiente de determinación de una voluntad», ésta será necesariamente una «voluntad libre»[5], pues este principio de determinación es, por definición, independiente de los móviles sensibles. Si suponemos, por otra parte, que la voluntad es libre, deberemos afirmar que la ley según la cual se determina es necesariamente formal, puesto que una voluntad libre implica independencia con relación a las «condiciones empíricas» y a la «materia de la ley» (ibíd.). Hemos hallado, pues, la condición de posibilidad del imperativo categórico. La existencia de la libertad es admitida ahora como real; no queda demostrada en el sentido estricto del término: la impotencia teórica de la razón subsiste totalmente, tanto para establecer esta existencia como para conocer la naturaleza de la libertad; la existencia de la libertad es un postulado, no está demostrada; es objeto de creencia, no de ciencia.

El concepto de libertad es, por tanto, la condición fundamental de la moralidad; y de él dependen los demás postulados de la razón práctica. «El concepto de libertad —escribe Kant— en cuanto que su realidad es probada por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de bóveda de todo el edificio de un sistema de la razón pura e incluso de la razón especulativa. Todos los demás conceptos (los de Dios, de la inmortalidad del alma...) dependen de este concepto y adquieren con él y por él, consistencia y realidad, es decir, que su *posibilidad* queda probada por el hecho de que la libertad es real» (op. cit., p. 1-2). Examinemos ahora los otros dos postulados.

2) *Los otros dos postulados de la razón práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.* La moralidad consiste, como hemos dicho, en el hecho de cumplir el deber por el deber, no en la búsqueda de la felicidad. Además, la experiencia muestra que virtud y felicidad no se dan a la vez. Pero si la moralidad no consiste en esta búsqueda, la razón exige, no obstante, que la *felicidad se junte a la virtud* y que se realice la concordancia entre la naturaleza y la razón, la sensibilidad y la ley: la virtud es *digna*

5. *Critique de la raison pratique*, p. 28.

de la felicidad. De este modo queda planteada la cuestión del bien *supremo*, entendiendo por bien supremo el bien perfecto, completo, constituido por la conexión de la virtud y de la felicidad. ¿Cuál es entonces la naturaleza de esta conexión? No es *analítica*, afirma Kant, contrariamente a lo que dicen las morales epicúrea y estoica, las cuales, aunque desde puntos de vista distintos, identifican felicidad y virtud. Es un error, pues felicidad y virtud son elementos «del todo distintos específicamente». Por consiguiente, su unión no puede ser conocida analíticamente. El vínculo, por tanto, sólo puede ser *sintético*.

Pero entonces, y ya que «felicidad y virtud son conocidas como necesariamente unidas» (ibíd., p. 122), surge la antinomia siguiente: es preciso «o que el deseo de la felicidad sea el móvil de las máximas de la virtud, o que la máxima de la virtud sea la causa eficiente de la felicidad» (ibíd.). La primera proposición es absolutamente imposible, ya que el móvil de la acción moral sólo *puede ser el respeto a la ley; la segunda es imposible también*, pues si la virtud depende de la ley moral, la felicidad, por el contrario, depende del curso de las leyes naturales, del que no somos dueños. Sin embargo, esta segunda proposición no es *absolutamente* falsa; sólo lo es de una forma «condicional», a saber, si concebimos «la existencia en el mundo sensible como el único modo de existencia del ser dotado de razón» (ibíd., p. 124); pero no lo es si admitimos nuestra existencia como «número en un mundo del entendimiento», en el que la conexión entre la felicidad y la virtud puede ser realizada «por la mediación del autor inteligible de la naturaleza» (ibíd., p. 124).

De este modo el concepto de bien supremo nos lleva a formular los dos postulados siguientes:

El postulado de la inmortalidad del alma. Porque, si el bien supremo está constituido por la unión de la virtud y la felicidad, la condición suprema de este bien supremo será *la completa conformidad de las intenciones con la ley moral* o santidad (op. cit., p. 131). Como esta confirmación no se obtiene jamás, la santidad sólo puede consistir en «un progreso al infinito» (ibíd.): «Este progreso no es posible —escribe Kant— sino en la suposición de una existencia y de una personalidad del ser racional que persistan *indefi-*

nidamente (a lo que se llama inmortalidad del alma)» (op. cit., p. 132).

El postulado de la existencia de Dios. El hombre que obra *en el mundo no es el* autor de este mundo y no puede garantizar la conexión de la virtud y de la felicidad, como acabamos de ver. Y, no obstante, la virtud nos hace dignos de ser felices. Por tanto, hay que postular la existencia de un ser capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad. Esto sólo es posible si este ser es causa suprema de la naturaleza y si su causalidad es conforme a la intención moral, es decir, si es al mismo tiempo inteligencia y voluntad. Es Dios.

8. *Observaciones críticas*

Así aparece, en sus rasgos esenciales, la moral de Kant. En la *Crítica de la razón pura* (Teoría trascendental del método). Kant planteaba las tres preguntas siguientes que, según él, agotan el interés de la razón, tanto teórica como práctica:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?

La *Crítica de la razón pura* respondía a la primera cuestión. Los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* responden a las otras dos. Lo que hay que hacer es el deber por sí mismo; lo que puedo esperar es el bien supremo.

Es indiscutible la elevación del pensamiento de la teoría moral de Kant; atesta una experiencia profunda, la de la grandeza de la ley moral, y se comprende el lirismo del célebre texto que se encuentra en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica:* «Dos cosas —escribe— llenan el corazón de admiración y de veneración siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que la contemplación se aplica a ellas; *el cielo estrellado sobre mí, y la ley moral en mí*» (p. 173).

Si nos colocamos en la perspectiva que hemos adoptado en este capítulo, vemos que la obligación es una de las *nociones-clave* de la moral kantiana. Mientras que en santo Tomás la bondad del

acto se define por su conformidad con el objeto en su relación con la recta razón, que esta bondad moral consiste en una especie de *plenitud ontológica,* que es, de este modo, un bien ontológico *particularizado,* que la *obligación* moral no es más que una *consecuencia* del valor moral y que, lejos de fundar la bondad moral del acto, la presupone, en Kant, la noción de moralidad excluye la consideración del bien y se define por la obligación o por el imperativo categórico. Es, pues, el deber como tal, la ley moral como pura forma sin contenido, la que se convierte en el principio de la moralidad de la acción. Si el recuerdo al bien vuelve a ser posible, es como postulado de la razón práctica, como hemos visto, pero no como motivación del acto moral.

Kant acepta el imperativo categórico como un *hecho* (no como un hecho empírico, sino como un hecho de razón), del que no nos preguntamos si es legítimo o no. Es, y eso basta; sus consecuencias se desarrollarán por la conducta del hombre; cabrá preguntar cuál es su condición de posibilidad y qué postulados implica. Por haber separado el deber de toda metafísica, Kant se hace incapaz de una justificación verdadera. «Habiendo convertido el imperativo moral —escribe el padre Sertillanges— en su *primum cognitum.* queriendo hacerle soportar todo el orden metafísico, en lugar de ponerle éste debajo, Kant se ve obligado a dejar su imperativo sin vínculo alguno. No puede vincularlo a un orden eterno que ignora; la ley de la naturaleza no existe para él antes de que el hombre se la dé. El hombre no es deudor del orden, aunque obrar moralmente sea, para él, obrar según el orden; pues obrar según el orden no es, en la concepción de Kant, ordenarse al orden, sino ordenarse a sí mismo en cuanto se concibe el orden» [6].

Por lo mismo, la noción kantiana de obligación vacila. Por más que consideremos la obligación como un absoluto, carece de fundamento. Pues los postulados de la razón práctica sólo son postulados y no tienen valor científico; es más, ellos mismos reposan sobre el hecho de la obligación. Por tanto, puedo muy bien tomar la obligación como un hecho, un hecho de razón si se quiere, pero no por ello queda justificada.

---

6. *Saint Thomas d'Aquin,* t. II, p. 298, nota 1.

Otra dificultad que se ha levantado más de una vez a la doctrina kantiana y que nos parece extremadamente grave: conforme a los resultados de la *Crítica de la razón pura*, sabemos, como recordábamos anteriormente, que en el mundo de los fenómenos todo está regido por el determinismo de las leyes y el encadenamiento causal de los hechos. En este plano, todo lo que podemos decir concerniente a la vida humana, es que nuestros actos están *determinados por sus antecedentes:* no hay libertad. Y, sin embargo, no hay obligación sin libertad. Una sola salida sigue siendo posible: *rechazar la libertad del plano fenomenal al plano numenal.* Esto significa que la obligación ha hallado la libertad en un mundo que no es el mundo de la existencia temporal y donde la libertad ha escogido, en un acto intemporal, la imagen que será la de nuestra vida.

De esta única elección derivaría toda la serie de los actos necesariamente determinados que constituyen la trama de nuestra existencia fenoménica. Dicho de otro modo, todo sucede como si yo hubiese escogido una vez para todas los acontecimientos que constituirán mi historia (especie de predestinación de la que yo mismo soy, en cuanto yo numenal, el autor) al escoger mi carácter. Ya vemos adónde conduce semejante concepción: desterrando de este mundo a la libertad, destierra a la moral.

Se comprende también por qué Kant da la *rigidez* conocida al imperativo categórico y al deber. En esta posición hay, sin duda alguna, razones que dependen del temperamento y de la educación de Kant (pietismo, austeridad de su carácter). Pero esta rigidez depende también —y es la única razón que debemos retener— de la necesidad a que se ve obligado de dar al imperativo categórico toda la fuerza que quita al bien. La moral de Kant se funda sólo, como sabemos, sobre el imperativo categórico, sobre la ley considerada en su aspecto puramente formal. Desde este momento, la motivación que se colocaba del lado del bien recae sobre la obligación. De aquí la tendencia a acentuar lo que tiene de *imperioso.* No se trata de negar la nobleza de la actitud moral de esta doctrina, como hemos dicho antes. Pero, no obstante, había que mostrar sus límites.

II. La obligación según Bergson

La doctrina bergsoniana de la moral es muy distinta de la de Kant. Maritain escribió acerca de Bergson: «Nos libera... de las últimas ilusiones del kantismo y reencuentra la gran tradición filosófica de la humanidad»[7]. La exposición siguiente se inspirará principalmente en el capítulo primero de *Deux sources de la morale et de la religion*, titulado *L'obligation morale*. Se tratará menos de un análisis que de la puesta de relieve de los temas esenciales que en él se desarrollan.

1. *La obligación, característica de la vida moral*

No hay moral sin obligación. «¿Puede imaginarse —dice Bergson— un deber que no obligue?» (p. 29). La obligación es distinta de la coacción y de la necesidad. Coacción y necesidad tienen de común el excluir la elección. La obligación la supone. Pero la obligación, en su forma actual, tiene un carácter *mixto: presión* social por debajo que se vuelve a absorber en *aspiración* hacia lo alto. Hay, pues, dos fuentes de la moral, como hay dos fuentes de la religión. Lo que sigue lo demostrará, por lo menos en lo que concierne a la moral.

2. *La moral cerrada y estática*

1) *La obligación moral como presión social.* La obligación aparece ante todo como la necesidad en que nos encontramos de obedecer, gracias a un «sistema de hábitos», a la *presión de la sociedad:* hábitos de obedecer análogos, la mayor parte de las veces, por la semi-coacción que ejercen, a la necesidad que rige

7. *De Bergson à saint Thomas d'Aquin*, p. 72.

los fenómenos del organismo vivo. Esta presión social es incomparablemente más fuerte que la presión ejercida por un hábito aislado.

En efecto, detrás de cada obligación particular, sentimos vagamente la presencia y el peso de la *obligación en general*. Así como el principio vital está presente en cada una de las células, así el «todo de la obligación, quintaesencia de los mil hábitos especiales que hemos contraído al obedecer a las mil exigencias particulares de la vida social» (p. 17), está presente en cada obligación particular.

No hay que creer, por otra parte, que la presión social permanece exterior al individuo, pues la obediencia a la sociedad es, en el fondo, una obediencia del yo individual al yo social: el individuo obedece a aquello que la sociedad ha puesto por sí misma en él. Inversamente, cuanto más está el individuo en la sociedad y cuanto mayor es la integración, tanto más fácil es el cumplimiento del deber. La adhesión del individuo a la sociedad se obtiene por una serie de integraciones cada vez más amplias, que van de la célula familiar a los grupos profesional, confesional, regional, nacional. De modo que el deber se ejecuta la mayor parte de las veces *automáticamente* y la obediencia a la presión social adopta la forma de un *laisser-aller* (p. 13). La obligación es entonces cosa suave.

No adopta el carácter violento y arduo, no se convierte en una «cosa rígida» más que si la resistencia individual intenta levantarse contra el orden social. El deber se hace áspero, hay que resistir a sí mismo, oponer una resistencia a una resistencia. Pero el caso es excepcional; ordinariamente, la obediencia al deber es sencilla. Por tanto, sería teóricamente falso erigir en ley general lo que sólo es válido para un caso particular y convertir la tensión y el esfuerzo en la característica de un estado que, de ordinario, es «un estado tranquilo y semejante a la inclinación» (p. 14). El error consiste entonces en transferir la tensión y esperanza propias de un deber particular, considerado en un determinado momento de nuestra existencia, al conjunto de nuestras obligaciones y a todos los momentos de nuestra vida.

Muchas filosofías, en particular las filosofías racionalistas, han visto en esta rigidez la característica del deber y han pensado

que la motivación racional que pone a la conciencia ante la obligación bastaría para crear la fuerza necesaria para superar la tentación. Pero esto es dar a las ideas una virtud que no tienen; la razón puede muy bien poner el orden lógico entre los principios morales y las consecuencias prácticas que acarrean; no hace más que crear coherencia; la fuerza de resistir la tentación es de otra naturaleza. «Porque la razón interviene efectivamente como reguladora —escribe Bergson— en un ser racional, para asegurar esta coherencia de las reglas o de las máximas obligatorias, la filosofía ha podido ver en ellas un principio de obligación. Sería lo mismo que creer que es el volante el que hace girar la máquina» (p. 17). La fuerza viene de otra parte, y *la esencia de la obligación es cosa distinta de una exigencia de la razón* (p. 18).

En resumen, podemos representar la «obligación como pesando sobre la voluntad a la manera de un hábito; arrastrando cada obligación detrás de sí la masa acumulada de las otras y utilizando así, por la presión que ejerce, el peso del conjunto: en esto consiste el todo de la obligación para una conciencia moral simple, elemental. Es lo esencial; y a todo esto podría reducirse la obligación, en el mismo punto en que alcanza su mayor complejidad» (p. 19).

2) *Obligación y naturaleza.* De momento, la obligación se nos presenta como la resultante, en la conciencia individual, de las múltiples presiones sociales. Pero la obligación, como hemos tenido ocasión de decir, está en íntima relación con la *naturaleza.* Vamos a ver cómo.

a) La obligación no adopta, de ordinario, la forma del imperativo categórico. Considerado en toda su pureza, éste es un mandamiento «no motivado y sin réplica» (p. 19): «Se debe, porque se debe.» No se encuentra en el hombre. Por tanto, sólo puede ser construido a priori. Se parecería algo a la fuerza *instintiva (necessitante)* de una hormiga a la que la luz de la reflexión hubiese atravesado lo suficiente para que le apareciese la idea de una emancipación y que sintiese el peso de la fuerza que se opone a ella. La conciencia, apenas despertada, se encerraría sobre sí misma, reabsorbida por el instinto. Se comprende el razonamiento

de Bergson. Para que haya imperativo categórico, es preciso que la presión que se ejerce tenga algo del carácter ineluctable del instinto. Por otra parte, es necesario un mínimo de reflexión para que esta presión pueda aparecernos como presión y manifieste la posibilidad de librarse de ella. Ahora bien, en el caso del hombre la inteligencia ha sustituido al instinto. Si, en el límite, la obligación puede aparecer como imperativo categórico, es que, por una parte, es necesaria la presencia de una presión, análoga a la fuerza del instinto, y por otra parte la distancia de la reflexión. Sin este análogo del instinto que llamamos *hábito*, la cuasi-coacción desaparecería y con ella la fuerza del imperativo. Y sin la presencia de una reflexión, tampoco habría imperativo, puesto que entonces el hábito se identificaría con la coacción sin violencia de una inclinación.

b) Precisado esto, el todo de la obligación, sin identificarse jamás con el instinto, posee, sin embargo, algo de él, relacionándose así con la naturaleza. En efecto, si seguimos las dos líneas de evolución en que la naturaleza diverge, encontraremos, en una primera dirección, los artrópodos y al final de esta línea, los himenópteros; en la segunda dirección, los vertebrados, y al final de esta línea, al hombre. Por una parte, el instinto en su perfección; por otra parte, la inteligencia. Ambas tienen en común utilizar instrumentos; el primero, instrumentos adherentes e invariables, «los órganos proporcionados por la naturaleza» (p. 22); la segunda, instrumentos «inventados» y variables. Ambas tienen también en común asegurar la coordinación y subordinación y llegar a un organismo social. En resumen, si la naturaleza es, por definición, un instrumento regulador, esta regulación se obtiene, en el primer caso, por el instinto. Y con acierto dice Bergson que «el tipo de sociedad que parecerá más *natural* será, evidentemente, de tipo instintivo» (p. 21). En el segundo caso se plantea un problema. Pues, por una parte, si tenemos en cuenta el resultado perseguido por la naturaleza, hay ciertamente regulación, puesto que hay sociedad; y por otra parte, la inteligencia es factor de variabilidad. ¿Cómo juntar los dos extremos? La solución está en lo que Bergson llama un sistema de hábitos.

En efecto, un sistema de hábitos posee una fuerza de regulación que responde a esa doble exigencia de variabilidad y de estabilidad.

Porque todo hábito es contingente y ninguno se impone a priori. Pero, si el hábito, en su singularidad, permanece contingente, lo que es necesario es tener hábitos. En el caso del instínto, «cada regla es impuesta por la naturaleza, es necesaria»; en el caso de la inteligencia, «una sola cosa es natural, la necesidad de una regla» (p. 22). El sistema de hábitos o «hábito de contraer esos hábitos» respeta, por tanto, a la vez la variabilidad de la inteligencia, puesto que ningún hábito particular es necesario, y asegura, sin embargo, la regularidad que la inteligencia correría el riesgo de comprometer. La obligación es, pues, *natural.*

c) Lo que acabamos de decir nos habrá hecho comprender la relación de la obligación y el instinto. En ambos se da, como acabamos de ver, una forma de *necesidad natural:* en el caso del instinto, todo es natural, hasta el detalle; «cada regla es impuesta» (p. 22). En el caso de la inteligencia servida por el hábito, nada es necesario en detalle, pero es necesario que haya hábitos. «Cuanto más se ahonde hasta la raíz de las obligaciones diversas —escribe Bergson— para llegar a la obligación en general, tanto más la obligación *tenderá a convertirse en necesidad,* tanto más *se acercará al instinto* en lo que éste tiene de imperioso» (p. 22).

Puede decirse entonces que la obligación es *instinto virtual,* como lo es también el «hábito de hablar» (p. 23). Éste se parece al instinto en el sentido de que es *natural* hablar, como es natural en la hormiga hacer signos invariables; pero en el lenguaje, el empleo de los signos no viene de la naturaleza, sino del uso. Por tanto, detrás del hábito de hablar se perfila, como por transparencia, la *necesidad* (instintiva) de comunicación. Si no puede reducirse la palabra al instinto, porque implica el empleo flexible de signos, se funda, sin embargo, en una necesidad común al instinto y a la inteligencia, que es la de la comunicación. El hábito de la palabra es, pues, virtualmente el instinto de comunicación.

Lo mismo sucede con la obligación. Ninguna obligación particular es necesitante. Por consiguiente, no puede reducirse la obligación al instinto, y a la necesidad de éste se opone la contingencia de aquélla. Pero debe afirmarse que «el todo de la obligación *hubiera sido* instinto si las sociedades humanas no estuvieran lastradas con variabilidad e inteligencia» (p. 23).

3) *Sociedad cerrada, moral cerrada.* La moral que acabamos de describir caracteriza ante todo las sociedades primitivas, en las que los individuos están fuertemente integrados y la obediencia al grupo es muy pronunciada. Pero, en este punto, no hay diferencia fundamental entre las sociedades primitivas y las sociedades civilizadas. Unas y otras son «sociedades cerradas»: comprenden «cierto número de individuos y excluyen los demás» (p. 25). Y como la obligación social está dirigida hacia el refuerzo y el mantenimiento de la cohesión social, no salimos de la estrechez del grupo, por amplio que éste sea. A este nivel, la moral conserva siempre un aspecto radicalmente egoísta, y poco importa que este egoísmo sea el del grupo; y esto con todos los inconvenientes que implica semejante estado de cosas: odio del grupo enemigo, guerra, injusticia. Para salir de la moral cerrada, habrá que buscar una fuente distinta de la obligación pura.

Nada mejor podemos hacer al terminar esta primera sección que citar al mismo Bergson: «Hemos buscado la *obligación pura*. Para encontrarla, hemos tenido que reducir la moral a su más simple expresión. La ventaja obtenida ha sido ver en qué consiste la obligación moral. El inconveniente ha sido encoger la moral enormemente. No es que no sea obligatorio lo que hemos dejado de lado: ¿es posible imaginar un deber que no obligue? Pero sí puede pensarse que, siendo lo que acabamos de decir lo primitiva y puramente obligatorio, la obligación irradia, se difunde, y se absorbe incluso en otra cosa que la transfigura. Veamos, pues, ahora lo que sería la moral completa. Usaremos el mismo método y llegaremos al límite, pero esta vez no al más bajo, sino al más alto» (p. 29).

3. *La moral abierta y dinámica*

1) *Moral personal.* En el polo opuesto de la moral cerrada y estática se encuentra la moral abierta y dinámica. «Si la primera es tanto más pura y más perfecta cuanto más se reduce a *fórmulas impersonales*, la segunda, para ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una *personalidad* privilegiada que se convierte en un ejemplo» (p. 29-30).

De este modo subraya Bergson desde un principio la diferencia de naturaleza que existe entre las dos morales: a la *impersonalidad* de la primera sucede el carácter *concreto y personal* de la segunda; a la *generalidad abstracta* de la ley, la *comunidad de imitación* del ejemplo, que nos viene de una personalidad como la de Sócrates y de Jesús.

2) *Moral de la aspiración.* A diferencia de la moral cerrada, la moral abierta es una moral de la *llamada.* Mientras que en la primera la obligación es presión, en la segunda tiende a reabsorberse en la aspiración. A decir verdad, la obligación subsiste, de otro modo no habría ya moral; pero cambia de índice: «En la segunda subsiste aún la obligación, pero la obligación es la *fuerza de una aspiración o de un impulso*» (p. 53). En el límite — pero es un límite que no se alcanza jamás — la obligación se anula.

3) *La segunda forma de moral está esencialmente vinculada a la emoción.* Aquí hay que distinguir «dos especies de emoción, dos variedades de sentimiento, dos manifestaciones de sensibilidad que no tienen nada de común entre sí, sólo el ser estados afectivos distintos de la sensación» (p. 40). La primera clase de emoción es consecutiva a la representación (intelectual o imaginativa); es un hecho o un reflejo de la representación; es infraintelectual. La segunda emoción es de naturaleza completamente distinta. Lejos de ser un efecto de la representación, es *generadora* de pensamiento, está preñada de representaciones; es *supraintelectual,* no sólo en el sentido de ser superior a la inteligencia, sino también porque es anterior en el tiempo a la representación: «la contiene virtualmente y es, hasta cierto punto, su causa» (p. 44). Las emociones de esta clase son nuevas y originales. Incluso en el caso de sentimientos ligados a las sensaciones, como el sentimiento engendrado por la visión de la montaña, hay lugar para la novedad: el caso de Rousseau es típico. «Rousseau ha creado, respecto a ella (la montaña), una emoción nueva y original... Ciertamente, había razones para que esta emoción... se aferrase a la montaña y no a cualquier otro objeto: los sentimientos elementales, semejantes a la sensación, provocados directamente por la montaña debían con-

cordar con la emoción nueva. Pero Rousseau los recogió; los hizo entrar, como simples armónicos ya, en un timbre del cual dio, por una verdadera creación, la nota fundamental» (p. 38).

Esta clase de emoción es la que encontramos en las grandes personalidades morales: viven intensamente una *emoción nueva* que rompe los marcos estrechos del conformismo de la moral cerrada.

4) *Por esta razón es comunicativa y contagiosa.* Obra por contagio afectivo y por el valor del ejemplo. «¿Por qué los santos han tenido siempre imitadores, y por qué los grandes hombres han arrastrado a las masas? No piden nada y, sin embargo, obtienen. No necesitan exhortar; sólo tienen que existir; su existencia es una llamada» (p. 30).

5) *Entre las dos morales no hay sólo una diferencia de grado, hay una diferencia de naturaleza.* «Entre la primera moral y la segunda hay... toda la distancia que media entre el reposo y el movimiento. La primera es considerada inmutable. Si cambia, olvida inmediatamente que ha cambiado... la forma que presenta en un momento cualquiera, pretende ser la forma definitiva» (p. 56). En cuanto a la segunda, es propulsiva, «exigencia de movimiento; es movilidad en principio» (p. 56). Por esto la primera se deja encerrar en fórmulas como todo lo que es estático, puesto que el pensamiento intelectual divide y fija la realidad; por el contrario, la segunda se presta más difícilmente al análisis del pensamiento racional, ya que describir el pensamiento es pararlo. Por esto hay que buscar, más allá de la ganga de las palabras que la transmiten, el centro secreto en donde se alimenta, encontrar de nuevo el movimiento y la emoción. Finalmente, si la primera moral lleva a la «solidaridad social», la segunda conduce a la «fraternidad humana» (p. 56).

6) *Moral a base de emoción, no por ello la moral dinámica es una «moral de sentimiento».* Lo sería si el sentimiento se bastase a sí mismo, si fuera intraducible y absolutamente informulable. No es así. La emoción de que se trata puede «cristalizar en representaciones e incluso en doctrina» (p. 44). Se deja, pues, conceptualizar, aunque esta conceptualización sea radicalmente inadecuada.

Pero lo que importa comprender es que la anterioridad corresponde a la emoción creadora, no a la doctrina conservadora.

7. *Resumen.* Volviendo a su análisis, Bergson lo resume del modo siguiente (p. 52-56): «Para resumir todo lo que precede diremos que la naturaleza, insertando a la especie humana en el curso de la evolución, la ha querido sociable, como ha querido las sociedades de las hormigas y las abejas; pero, puesto que en esta naturaleza había inteligencia, la conservación de la vida social debía estar confiada a un mecanismo cuasi-inteligente: inteligente en el sentido de que cada pieza podía ser modelada de nuevo por la inteligencia humana; instintivo, no obstante, en el sentido de que el hombre no podía, sin dejar de ser hombre, rechazar el conjunto de las piezas y no aceptar ya el mecanismo conservador. El instinto cedía provisionalmente sitio a un sistema de hábitos, de los cuales cada uno se hacía contingente, siendo necesaria solamente su convergencia hacia la conservación de la sociedad, y esta necesidad implicaba el instinto. La necesidad del todo, sentida a través de la contingencia de las partes, es lo que llamamos la obligación moral en general.»

La otra mitad de la moral «no entraba en el plan de la naturaleza» (p. 54). Ésta ha sido engañada por la inteligencia, pues la naturaleza había previsto «cierta extensión de la vida social por la inteligencia, pero una extensión limitada» (p. 55). Si la naturaleza había organizado al hombre para hacerle vivir en «pequeñas sociedades» (p. 55), nada impedía a algunas «voluntades geniales» (p. 56) «abrir lo que había sido cerrado y hacer al menos para sí mismos lo que hubiese sido imposible a la naturaleza hacer para la humanidad» (p. 56). Superando las limitaciones impuestas por la naturaleza, algunas personalidades excepcionales han vuelto a la fuente del dinamismo original; y «su ejemplo ha acabado por arrastrar a los demás» (p. 56). Recogiendo una expresión de Spinoza, Bergson escribe que «nos desprendemos de la naturaleza naturada para volver a la naturaleza naturante» (p. 56).

4. *La moral actual*

La moral actual del hombre no es ni la de la pura presión, ni la de la pura aspiración. Si tomamos la obligación en su pureza, es decir, en lo que tiene de «propiamente imperativo», la reconducimos hacia la naturaleza y hacia el instinto; lo cual ella no es, puesto que es un límite. Es este género de obligación el que ata a los miembros de la sociedad. Si tomamos ahora la aspiración pura, la obligación se desvanece, no endurecida como en el caso precedente, sino dilatada y abierta. Entre estos dos límites, en el estado real de las cosas, se sitúa la acción moral del hombre, atado a la sociedad por los vínculos de la obligación-presión, levantado por encima de ella por «la eficacia de la llamada». «La fórmula general de la moralidad que acepta la humanidad engloba dos cosas: un sistema de *órdenes* dictadas por exigencias sociales *impersonales* y un sistema de *llamadas* dirigidas a la conciencia de cada uno de nosotros por *personas* que representan lo que hay de mejor en la humanidad» (p. 85).

Entre las dos morales se establece una comunicación. Pues «las dos fuerzas (la de la obligación-presión y la de la eficacia de la llamada), ejerciéndose en regiones diferentes del alma, se proyectan sobre el plano intermedio, que es el de la inteligencia» (p. 85-86). La aportación infraintelectual de la primera y la aportación supraintelectual de la segunda se expresan en lenguaje racional, y las dos morales tienden a fundirse por medio del pensamiento conceptual y su expresión oral. «Los elementos de la moralidad se hacen homogéneos» (p. 86). Y la coherencia lógica queda introducida en el reino de la moral. «La vida moral será una vida racional» (p. 86).

Pero esto no significa, repitámoslo, que la obligación y el dinamismo que parecen surgir de la regla racional sean de origen racional. La fuente está en otra parte. «Que sea... la razón la que habla —escribe Bergson—, estoy conforme; pero si se expresara solamente en nombre propio, si hiciera algo más que formular racionalmente la acción de ciertas fuerzas que se esconden detrás de ella, ¿cómo lucharía contra la pasión o el interés?» (p. 86). Lo que la obligación contiene de necesidad y de cuasi-coacción, lo que contiene, en las actuales condiciones de la humanidad, de «atracción

irresistible», son dos fuerzas cuya fuente, en el primer caso, está en la necesidad de la naturaleza y, en el segundo, en el impulso del amor. Pero esta misma dualidad se reabsorbe en la unidad, porque «presión social» e «impulso de amor» no son más que «dos manifestaciones complementarias de la vida» (p. 98). Hay que llegar, pues, al mismo principio de la vida [8].

5. *Observaciones críticas*

El análisis bergsoniano se caracteriza por la preocupación de ceñirse lo más estrechamente posible a la experiencia. Por esto Bergson está dispuesto, como hemos visto, a aceptar la importancia de lo que llama la presión social. Es una manera de subrayar el papel de la sociedad en la determinación y la constitución de los deberes y de la obligación. La misma preocupación de realismo le lleva a reconocer la influencia espiritual y moral ejercida por las personas excepcionales y a dejar lugar en la moral vivida a instancias que superan los poderes de la razón, a admitir en particular la fecundación de la moral por las grandes religiones de la humanidad, sobre todo por el cristianismo.

Además, la descripción bergsoniana tiene la ventaja de poner de relieve el enraizamiento de la moral en la realidad biológica y psicológica. Esto es verdad para la moral cerrada con la cuasi-coacción del hábito. Es verdad también para la moral abierta, en la medida en que depende de la emoción. Esta manera de ver opone Bergson a Kant. Mientras este último fundaba la moralidad del acto sobre la incondicionalidad del imperativo categórico, Bergson, por el contrario, ve en los sentimientos de la segunda especie un elemento esencial de la moralidad. En la moral cerrada, la obligación, en el límite, se reabsorbía en la necesidad del instinto; en la moral abierta se difundía en la aspiración. De todas maneras, si la obligación es susceptible de ser racionalizada, en el sentido que puede expresarse en un lenguaje racional, en sus elementos constitutivos está más acá o más allá de la inteligencia. Se comprende entonces

8. Bergson se refiere a los análisis de *L'Évolution créatrice*. Los utilizará de nuevo más adelante. No se trata de seguirlo por este terreno.

la fuerza que puede revestir el sentimiento de la obligación. En el caso de la moral cerrada, esta fuerza tiende a identificarse con la presión interiorizada ejercida por la sociedad; en la moral abierta, con la atracción irresistible y el dinamismo del sentimiento y de la emoción creadora. Abstracción hecha de su contexto doctrinal, esta convivencia fundamental entre el sujeto moral y la obligación debe ser recordada.

Sin embargo, esta concepción no está exenta de graves dificultades, de las cuales la principal es precisamente la noción bergsoniana de obligación. En efecto, en la moral cerrada y estática ¿en qué se convierte la obligación? Sin identificarla jamás, hablando con propiedad, con la necesidad, Bergson la asimila a lo que llama, como hemos visto, «el todo de la obligación», el «sistema de los hábitos» que la sociedad ha inculcado a sus miembros. Una dificultad se presenta entonces. Aunque la asimilación de la obligación con el instinto no llega a realizarse jamás (es un límite), no por ello es menos molesta la aproximación constante operada entre estas dos nociones. La obligación bergsoniana tiende a identificarse a la *presión de hecho*. Lo cual es precisamente lo contrario de la obligación auténtica. Una fuerza puede crear en mí una necesidad, no puede obligarme: la obligación auténtica se me impone, pero respetando mi libertad; si me deja el poder «físico» de renegar del valor, la especie de coacción intelectual que ejerce sobre mi voluntad y sobre la naturaleza es justamente lo que Bergson rechaza, cuando se niega a considerar la obligación como «una exigencia de la razón» (p. 18). En suma, la obligación ¿es esta presión de la que Bergson habla? En este caso parece identificarse con una *fuerza*, que deja, sin duda, un margen de variabilidad y no ejerce más que una cuasi-coacción (incidencia de la inteligencia y de la libertad); comprendo bien por qué *puedo* (físicamente) aceptar o rechazar esta cuasi-necesidad, pero no veo por qué *debo* hacerlo.

Esta ambigüedad se vuelve a hallar con la moral *abierta*. Ésta es, indudablemente, de gran nobleza: moral del héroe y del santo, original por la aportación de riquezas espirituales, por la excepcional cualidad de las personalidades morales; moral dinámica por la acción que propulsa, por el contagio que ejerce; moral abierta, porque rompe el egoísmo de las sociedades cerradas para llegar a la frater-

nidad humana. Sin embargo, la dificultad que señalábamos hace un instante, subsiste aquí. ¿Es posible, sin comprometer la naturaleza de la obligación, reducirla a la «*fuerza* de la aspiración»? No hay duda de que aquí tampoco se realiza la asimilación de la obligación a la aspiración, su eclosión hacia la llamada y la atracción. Pero, ¿por qué es válida esta atracción? ¿Por qué debo seguirla? Contrariamente a la fuerza de la presión, la emoción, que es «cierta exigencia de acción», no encuentra resistencia, «por cuanto sólo impone lo consentido» (p. 136). Pero sigue siendo un simple hecho, y el hecho de la atracción o la obligación no puede fundar una obligación. Y suponiendo que esta aspiración respete a mi libertad, aparecerá como algo deseable o apetecible. Pero un optativo no es un imperativo.

Además, sabemos que la emoción de que se trata es *supraintelectual*. Por tanto, y aun suponiendo que sea fuente de obligación, no por eso queda moralmente calificada. En las morales del bien, la cualidad moral del acto está en estrecha relación con la cualidad objetiva del bien en su relación con la razón. Para el santo cristiano, por ejemplo, la actividad moral no es el simple resplandor de una emoción religiosa. Tiende hacia un *fin* al que la *fe*, en su expresión *dogmática*, da una forma determinada: la búsqueda de una perfección semejante a la del Padre, por la mediación, a la vez *ejemplar* y eficaz, de Cristo nuestro hermano, para constituir en el amor del Espíritu Santo una sola familia humano-divina, que es la Iglesia de Dios. No podemos separar la emoción de su objeto. De hecho, la emoción no es *moral*, como no lo es la presión. Es moralmente neutra. Y si es moralmente calificada, lo debe, en primer lugar, a su objeto, considerado como objeto moral.

De este modo la moral de Bergson nos aparece gravada de una doble dificultad (por lo menos vamos a limitar nuestras observaciones críticas a esta doble dificultad): por una parte, no logra justificar la noción de obligación e incluso desconoce su naturaleza; por otra parte, tiende a vaciar la moral de su contenido objetivo, precio a pagar por el antiintelectualismo de Bergson.

III. NATURALEZA DE LA OBLIGACIÓN

La presentación de las doctrinas de Kant y de Bergson ha puesto en evidencia dos rasgos inseparables de la noción de obligación. La obligación presenta el doble carácter de imponerse incondicionalmente, y a veces con la severa autoridad de una orden que no admite réplica, y de encontrar, sin embargo, en el agente moral un acuerdo real con sus tendencias fundamentales. No se la puede reducir al imperativo categórico de una razón práctica sin vínculo con el «deseo», ni diluirla en la aspiración de una llamada de pura espontaneidad. El dinamismo de la voluntad no podría agarrarse a un imperativo desnudo; una atracción pura carecería de valor moral.

Deberemos tener en cuenta, pues, los dos aspectos del problema y hallar una solución que cumpla las condiciones que hacen la obligación psicológicamente posible y metafísicamente fundada.

1. *Obligación y coacción*

Ante todo empecemos por distinguir la obligación de lo que no lo es. No es la *coacción física* que se impondría al agente desde el interior del mismo o desde fuera, contra la elección de su voluntad libre. La coacción física es *sufrida* pasivamente (por ejemplo, me obligan a firmar una declaración que mi conciencia rechaza). La obligación deja incólume a la libertad; es más, la supone; ata mi libertad de elección sin imponerle una necesidad. Precisamente en esto reside su paradoja: se impone sin forzar. Por eso se la designa a veces por aquello que parecería suprimirla: obligación o *necesidad moral*. Cuál sea la naturaleza o la cuasi-necesidad de esta forma de coacción interior, lo veremos más adelante.

2. *Obligación y voluntad de Dios*

Descartemos también otra concepción de la obligación que nos parece inadmisible y que se designa a veces con el nombre de concepción teológica de la obligación. La expresión es más o menos feliz. Pero no tiene importancia para nuestro propósito. Consiste en lo siguiente. La obligación queda vinculada al libre querer de Dios: Dios manda; tenemos que obedecer. La obligación nace de la sola voluntad divina.

Tal concepción ofrece el gran inconveniente de presentar a Dios como un dueño absoluto y autoritario y de dar una explicación extrínseca de la obligación. Concepción singular de la naturaleza de Dios, pues no se comprende cómo Dios podría mandarnos arbitrariamente. Explicación extrinsecista de la obligación, puesto que queda fundada, no sobre el valor moral mismo, sino sobre un mandamiento puramente *exterior*. Se rompe, pues, el acuerdo profundo que debe existir entre el obrar moral y el hombre mismo. Si el imperativo moral no es más que un imperativo puro que viene del exterior, si no interesa al hombre, si no surge, en cierto modo, de su mismo ser, tendremos una forma de coacción psicológica y estaremos en los antípodas de una moral auténtica.

3. *Obligación y sanción*

Tampoco podemos atenernos pura y simplemente a considerar la *sanción* y convertir la obligación en la presión de la sanción. Escribe el padre Gredt a este respecto: *Lex aeterna et lex naturalis obligant in virtute sanctionis naturalis, tum perfectae, tum imperfectae*[9].

Esta teoría es inadmisible, porque, como dice el padre Yves de Montcheuil, «un obrar moral fundado sobre el temor del castigo o sobre la atracción de la recompensa, no es verdadera moral. Sería forjarse un alma de mercenario». Sería, además, forjarse una falsa

---

9. *Elementa philosophiae*, t. II, n.º 943.

idea de la sanción. Así como no está fundada en el puro mandamiento de Dios, la obligación moral no puede ser reducida a una presión ejercida sobre una conciencia servil por el temor del castigo o el deseo de la recompensa.

4. *Condiciones psicológicas de la obligación*

Las consideraciones precedentes nos obligan, en primer lugar, a buscar el acuerdo que debe existir entre lo que es imperado y aquella persona a quien se dirige el imperativo. Para que el deber sea inteligible, es preciso que encuentre en el hombre cierta complicidad, por decirlo así. «... La obligación (o necesidad moral absoluta de querer alguna cosa) —escribe el padre A. Valensin— es ininteligible si no se funda en un querer primitivo y necesario, inseparable de la naturaleza humana. Sólo entonces puede explicarse la *necesidad disyuntiva* (que es la esencia de la obligación): *o* hacer lo que se me manda, *o* renegar por un acto libre de mi voluntad de aquello hacia lo cual mi naturaleza tiende necesariamente como hacia su fin, es decir, aquello que no puedo dejar de querer. Así la obligación no es, según la doctrina tradicional, el resultado de una orden sin más. Para que a un mandamiento responda la obligación, no solamente en derecho, sino de *hecho*, es necesario también que la orden externamente intimada encuentre una connivencia íntima y como una complicidad en la naturaleza. En este sentido el hombre no sufre coacción exterior: es autónomo» [10]. De esta cita interesa retener que el obrar moral no puede reducirse a la pasividad de una obediencia sin razón o a la sumisión de una conciencia temerosa. Esto sería privar a la moral de su dignidad. Debe existir una connivencia secreta entre la obligación y el sujeto moral.

¿A qué corresponde exactamente esta connivencia, incluso cuando se afirma, como sucede a veces, la violencia de la tentación? La obligación no halla donde agarrarse si no se funda en este «querer primitivo y necesario, inseparable de la naturaleza humana», del que habla Valensin. Hemos dicho anteriormente en qué consiste

---

10. *D.A.F.C.*, t. I, col. 757.

este querer primitivo y necesario [11]. Recordemos que reside esencialmente en la necesaria búsqueda del bien supremo, que es, desde el punto de vista subjetivo, mi bien; con relación al bien supremo no soy libre: la voluntad quiere necesariamente su objeto. Éste es el querer primitivo que es tendencia natural al bien y que define a la voluntad. Por tanto, por una parte tengo la tendencia *necesaria* al bien y, por otra parte, la relativa *contingencia* de los bienes particulares; por una parte, una orientación irresistible que brota de la naturaleza; por otra parte, una indeterminación relativa que hace posible la libertad. En la libertad de la elección, que debe permanecer entera y que puede sustraerse a la atracción del valor, la obligación aparece claramente como una forma de necesidad o de coacción interior destinada a prevenir en mí los atractivos de la sensibilidad y las desviaciones del egoísmo y a asegurar el triunfo del bien; pero se da también como la manifestación de esta necesidad de naturaleza de que acabamos de hablar. Lo que es *imperado* por la obligación es también lo que es *deseado* en las profundidades del hombre; a la trascendencia de la orden que se impone, se añade, para darle fuerza, la inmanencia de la tendencia que esta orden completa. La obligación, en vez de ser este mandamiento puramente exterior del que antes hablábamos, se interioriza y moviliza en el hombre una aspiración [12]. En este sentido (pero no en todos los sentidos, no en sentido kantiano), el hombre, sometiéndose a la obligación obedece a sí mismo o, si se prefiere una expresión más exacta, a la razón que promulga en él la ley en el interior de la conciencia. Con verdad se puede hablar de *autonomía.* Desde nuestro punto de vista, esta noción de autonomía está destinada, ante todo, a subrayar que toda obligación encuentra donde agarrarse en la naturaleza misma del agente moral. En este sentido puede decirse aquí lo que Valensin dice de Kant: «La fuente de la obligación... está en la necesidad moral en que se halla el hombre... de querer *lo que quiere*» (ibíd., p. 756-757), o bien, con el padre Marc, que el deber «brota de una tendencia espontánea hacia el bien y lo perfecto, la cual es "la atracción, el amor del valor". Aquello que

11. Primera parte, cap. I, art. 1.
12. En esto, aun conservando las distinciones necesarias, coincidimos con los análisis de Bergson.

debemos es fundamentalmente aquello que queremos o aquello que amamos»[13].

Precisemos, como esta última cita sugiere, que el resorte profundo que da al deber su energía y su dinamismo es el *amor:* el amor del valor moral que es digno de ser amado por sí mismo, y no primeramente por la felicidad que me procura, si lo busco, o a causa del castigo, si lo rehúyo. Por esto, lo primero y fundamental en moral no es la obligación, sino la estima del valor; la obligación no es más que una consecuencia del valor moral, lejos, pues, de fundar el orden moral, como pretendía Kant.

Añadamos que la obligación es el signo de la condición militante del hombre, la manifestación del margen que separa o podría separar la plenitud del ideal propuesto y la deficiencia de la realización. En este sentido puede decirse que, si el obstáculo no crea la obligación, crea, por lo menos, el sentimiento de la obligación. Una voluntad plenamente fiel a la llamada del valor no experimentaría obligación, el vínculo de coacción que crea la percepción intelectual del valor moral y de la norma de razón. El sentimiento surge en contacto con el obstáculo. Y no debe concebirse necesariamente este obstáculo como una emboscada, sino como un límite que hay que retrotraer, como una situación que es preciso superar, como una frontera provisional, interior a uno mismo, que hay que desplazar. «La aparición de la obligación supone un conflicto, una oposición —escribe el padre de Montcheuil—. Por esto, en la vida moral perfecta, aquella en que el hombre entero habría sido conquistado por el bien, desaparecería totalmente»[14]. Preferiríamos, como acabamos de decir, hablar de la desaparición del sentimiento de obligación.

5. *Naturaleza de la obligación*

Podemos intentar ahora captar la esencia de la obligación moral. No es asimilable ni a la pureza de un imperativo categórico sin llamada y sin justificación, ni al empuje natural del todo de las presiones sociales, ni a la fuerza de la aspiración pura, ni a la coac-

13. *Dialectique de l'agir*, p. 446-447.
14. «Construire», 6.ª serie, 1941, p. 50.

ción de una voluntad divina cuyo mandamiento permanecería exterior al sujeto, ni, finalmente, a la simple atracción de la recompensa o al temor del castigo. Estas concepciones, o bien desconocen las condiciones de enraizamiento de la obligación, o bien hacen imposible su justificación, o bien la reducen, incluso, a una presión de hecho.

a) *La obligación, exigencia de la razón.* Obligación o necesidad moral, decíamos antes, ya que la obligación no se da sin cierta «coacción» interior cuya naturaleza hay que definir. La paradoja, añadíamos, es que esta necesidad ata a la libertad sin suprimirla. Debe afirmarse incluso que no hay obligación sino en la medida en que hay libertad. ¿Cómo es esto posible y de qué naturaleza es este vínculo?

Empezaremos diciendo, con Maritain, que la obligación no es más que «la *coacción* ejercida por el *intelecto* sobre el libre albedrío»[15]. Esta aserción se funda en los cinco puntos doctrinales siguientes:

1) Sólo hay *apetito* del *bien: Omnis appetitus non est nisi boni* (I-II, 8, 1). Este axioma es absolutamente general y, por consiguiente, vale para todas las formas de apetito, natural por una parte (sin conocimiento), sensible e intelectual por otra (con conocimiento).

2) La *voluntad* —apetito *racional*— no puede *querer* «cosa alguna sino en cuanto buena (metafísicamente buena)» (ibíd.); además, en cuanto racional, no puede querer el bien si no es aprehendido por la inteligencia y propuesto por ella: *Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.* Es, por tanto, posible que el bien de la voluntad sea un verdadero bien o un bien aparente. Hablando de la teoría socrática según la cual basta saber, para ser bueno, que la virtud es, pues, una ciencia y el vicio ignorancia, santo Tomás escribe: *In quo quidem aliqualiter recte sapiebat (Socrates). Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, numquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret: et propter hoc voluntas numquam*

---

15. *Neuf leçons*, p. 154.

in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis (I-II, 77, 2).

3) En consecuencia, la voluntad no puede querer el mal más que *sub ratione boni* (el sufrimiento de una intervención quirúrgica para el bien de la salud; la degradación del adulterio por el bien del placer): *Malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum* (I-II, 27, 1, ad 1). Cf. también: *Impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas* (I, 19, 9).

4) Este último punto doctrinal es verdadero tanto en el plano moral como en el plano ontológico. Por tanto, yo no puedo querer jamás el mal moral en sí mismo y por sí mismo únicamente. Y esto es así porque yo no puedo querer ser malo pura y simplemente: *Impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid appetere nisi sub ratione boni: nam malum est praeter voluntatem... Amare autem aliquem est velle ei bonum... Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo* (I-II, 29, 4). No puedo, pues, querer aquello que es visto como moralmente malo.

5) La obligación es precisamente la *coacción* de esta *visión intelectual* «sobre el querer en virtud de la *naturaleza misma del querer*» [16]. Precisemos con Maritain, cuyos análisis iremos siguiendo. Podemos situarnos en dos puntos de vista: el punto de vista *especulativo práctico;* considero en este caso el acto moral en su «esencia moral pura y desnuda». Sobre esta pauta se sitúa la obligación moral: es la afirmación del *valor reconocido* en el seno de la *voluntad.* «Consiste en esto — prosigue Maritain —: en que seré malo si hago tal acto, y que no puedo querer ser malo, tender al mal en cuanto mal» (ibíd.). En el plano *práctico-práctico* de la elección que hay que hacer, aun sabiendo que tal acto es moralmente malo, lo veo también como metafísicamente bueno. Para quererlo *hic et nunc,* hay que dejar de verlo como moralmente malo, para verlo como metafísicamente bueno. No puedo hacerlo sino «cesando libre-

16. MARITAIN, o.c., p. 155.

mente de ver en el mismo instante de la elección práctica» (ibíd.). En el fondo de toda falta hay, pues, una especie de ceguera [17]. Por tanto, la obligación es realmente la *exigencia de la razón* sobre el libre albedrío: «La necesidad racional hablando a la libertad —escribe Hamelin— necesaria sin ser necesitante, es, me parece, la esencia misma de la obligación» [18].

b) *Absolutez e incondicionabilidad de la obligación.* Apresurémonos a añadir a lo que acabamos de decir que, puesto que la coacción de que se trata no es una presión *cualquiera*, sino una coacción de la *inteligencia* o de la *razón*, la obligación no puede reducirse a una presión de *hecho*, pues lleva consigo su *justificación* y su *legitimidad*, a saber, la *absolutez* del valor que aprehendo: «La razón no puede despojarse —añadía Hamelin— sin dejar de ser ella misma, de su carácter absoluto» (ibíd.). Éste presupone, evidentemente, y consideramos la prueba como ya hecha, que la inteligencia es capaz de aprehender el ser y la verdad y, por tanto, de decir la verdad de la acción. La obligación, por consiguiente, tiene la incondicionabilidad y la absolutez mismas de la razón y del valor moral, del que es consecuencia: la obligación «descansa sobre el valor en virtud del primer principio del orden práctico: hay que hacer el bien y evitar el mal» [19], que toma la forma siguiente: «*Debes* hacer el bien, *debes* evitar el mal.»

Principio análogo a los primeros principios de la razón especulativa. Está implícitamente afirmado en todo juicio de valor del orden moral, y su negación lo resucitaría del mismo modo como la negación del principio de contradicción se destruye a sí misma, porque se apoya en él. ¿No hay que hacer el bien? ¿No hay que evitar el mal? Entonces decretamos que la anarquía moral es la ley suprema. Además, ¿tiene algún sentido afirmar que el bien no debe hacerse y que el mal no debe evitarse? ¿No existe, acaso, un vínculo

---

17. Ignorancia o error, o falta de advertencia: *absentia considerationis eorum quae considerari debent* (I, 63, 1, ad 4). Cf. sobre este punto lo que santo Tomás escribe en I-II, 77, 2c, y ad 1, ad 2 y ad 3; el ad 4 del mismo artículo examina el silogismo del incontinente. Santo Tomás se extiende más en este último punto que en el *De Malo*, 3, 9, ad 7. Cf. también I, 63, 1c y especialmente ad 4.

18. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 343.

19. MARITAIN, o.c., p. 84.

necesario entre lo que hay que hacer, lo que debe realizarse en la existencia humana, y lo que es moralmente bueno? (cf. op. cit., p. 158-160).

La obligación se funda directamente en el valor y no podría derivarse, como cree el padre Lehu y Taparelli, de la relación del acto con el *fin último* y definirse: *Proprietas actuum humanorum secundum quam dicuntur necessario ponendi vel necessario vitandi per respectum ad finem ultimum*[20]. Pues esta necesidad no puede ser más que condicional, este imperativo sólo puede ser hipotético; a no ser que el fin último mismo sea incondicional. Pero esto significará que dicha necesidad se manifiesta no sólo como aquello que persigo necesariamente en virtud del dinamismo natural de mi voluntad, sino también como aquello que debo perseguir. El fin último no debe perseguirse, no se presenta como obligatorio, si no es el verdadero fin último, es decir, si no es el valor supremo. Con esto se introduce de nuevo la consideración del valor.

6. *Obligación y Dios*

Acabamos de ver que el fundamento inmediato de la obligación es el valor. Debemos mostrar ahora que su fundamento *último* es *Dios, valor supremo.* El problema de la relación entre la obligación y Dios no es sencillo. Dos caminos son posibles: podemos ir de Dios a la obligación; se supone, en este caso, establecida la existencia de Dios. Podemos ir del valor y de la obligación a Dios: en este caso, por la profundización de las necesidades inteligibles de ambos, se pone a Dios como su fundamento último. Ya hemos hablado del primer movimiento, que es legítimo, al señalar algunos caminos aberrantes que han sido seguidos (p. 209). Basta recordar que el mandamiento de Dios merece obediencia, su ley respeto, porque Dios es el valor absolutamente absoluto, y el orden ideal de los valores morales no es más que «su refracción en nuestros espíritus finitos y discursivos»[21].

Vamos a fijar ahora nuestra atención en el movimiento inverso.

20. *Philosophia moralis et socialis,* p. 221.
21. Y. DE MONTCHEUIL, o.c., p. 49.

Tiene la ventaja de situarse en la línea de nuestra reflexión sobre el valor y la obligación. Presenta, además, la ventaja de mostrar, contra la teoría kantiana, que el imperativo categórico no puede bastarse a sí mismo. Partamos del hecho de que la obligación no es otra cosa, en cierto sentido, que la *incondicionalidad* y la *absolutez* del valor moral: estar obligado es saberme *dominado* por una instancia ante la cual choca la arbitrariedad de una libertad individual que quisiera ignorar toda regla, es reconocer el valor, no como una simple llamada o un optativo, sino como una *exigencia* de superación de mí mismo de la que no puedo ni debo renegar sin renegar de mí mismo como hombre. Apoyar la obligación y el valor en el vacío de una libertad sin vínculo con el ser, es renunciar a fundarlos y a justificarlos, como ya hemos dicho a propósito del valor. Acudir a la sola razón individual es insuficiente, pues no se ve qué sentido puede tener la expresión: obligarse a sí mismo, a menos que no se reconozca en la razón individual algo más que ella misma; pero en este caso el problema permanece. Fundar la obligación en la sociedad es igualmente inoperante: ni la coacción social, ni la atracción que las riquezas culturales ejercen sobre la conciencia individual bastan para dar cuenta de la absolutez de la obligación moral. Coacción y atracción siguen siendo hechos.

Por tanto, la obligación es la marca en el hombre de una *dependencia* que aparece incluso en el seno de aquello que es más profundamente él mismo, su libertad; de una exigencia de superación de sí mismo, que, aun significando la grandeza del hombre, es también el indicio de una carencia y de una pobreza, de su indigencia y de su finitud. Pero ambas, dependencia y exigencia, que se manifiestan, por razón de la absolutez de la obligación, como inconmensurables en el orden de los hechos empíricos, no pueden más que remitirme, en último análisis, la primera al ser absolutamente independiente, la segunda a la fuente de toda superación, a la plenitud perfecta en la que se alimenta mi indigencia. Así, en el momento en que el valor moral es vivido en la conducta que lo acoge, en que la obligación es asumida en la humildad de una dependencia reconocida y la generosidad que hace suya la llamada a levantarse por encima de la propia pobreza, encuentro una presencia personal, cuyo nombre quizás ignoro, pero que no por ello

deja de ser implícitamente afirmada: «Hay en la moral un elemento propiamente religioso —escribe el padre Marc— por el hecho de que, más pronto o más tarde, nos pone ante Dios, para decidir acerca de nuestra actitud ante Él» [22]. Terminemos con estas breves líneas del padre de Montcheuil, que hacemos nuestras: «Dios está siempre presente en la conciencia de quien cree en el deber. Amando los valores morales le ama a Él, y el respeto que por ellos siente es una forma inconsciente de adoración. Bastaría que se diera cuenta de la realidad que vive, de lo que afirma con su actitud, para creer explícitamente en Dios. Puede decirse que le conoce; sólo necesita reconocerlo» [23].

---

22. O.c., p. 487.
23. Y. de Montcheuil, o.c., p. 45.

Capítulo séptimo

LA CONCIENCIA MORAL

Considerando el término en su acepción corriente y previamente a toda determinación de carácter filosófico, podemos y debemos decir que la conciencia moral se impone como un *hecho*, que se experimenta en el remordimiento, el arrepentimiento o, por el contrario, en la alegría moral; en los titubeos del hombre ante una situación compleja, o simplemente en las vacilaciones de una libertad poco segura en el bien, como también en la facilidad de la respuesta a la llamada de los valores y del deber. Se manifiesta también, y a veces con qué acuidad, bajo los rasgos de la obligación. Kant ha tenido el mérito de mostrar la severa grandeza de una conciencia que se sabe obligada por el imperativo categórico; no cabe duda de que hay en ello una experiencia moral auténtica, que los excesos de la tesis kantiana no deben hacernos olvidar.

Tenemos que preguntarnos por la conciencia, por su esencia y su función, y los problemas que plantean algunas de sus formas. En cuanto al lugar de este estudio en la economía de la ética, se justifica si pensamos que la objetividad de la norma moral y de la ley no se convierte en regla de conducta sino haciéndose norma subjetiva; de la universalidad y de la exterioridad relativa de la ley hay que llegar a la singularidad y a la interioridad del juicio de valor individual. Es la función de la conciencia moral.

I. ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA MORAL?

1. *Lo que no es*

1) *Conciencia psicológica y conciencia moral.* Relativamente al problema de la naturaleza de la conciencia moral, empecemos por decir lo que no es. En primer lugar, no se identifica con la *conciencia psicológica.* Si se define esta última como la presencia de sí mismo a sí mismo, la conciencia moral es distinta. La primera es una forma de conocimiento; la segunda expresa juicios de valor. La conciencia ética censura o aprueba después de la acción; obliga, prescribiendo o prohibiendo, antes de la acción. La conciencia psicológica no se compromete: presencia redoblada o retorno sobre uno mismo cuando es refleja; presencia simple de sí mismo a sí mismo cuando se trata de la conciencia no refleja. La conciencia psicológica es «un testigo que observa»; la otra, «un juez que aprecia» [1].

Por tanto, la diferencia existe y no se pasa de una a otra por simple transición. Sin embargo, hay que señalar que la lucidez de la conciencia psicológica que dirige su mirada al desarrollo de los acontecimientos internos, que aprehende el acto humano en su misma fuente (razón y voluntad) y en su libre brotar, si no basta para crear la conciencia moral, no sólo la hace posible, pues con la desaparición de la primera desaparecería también la segunda, sino que aparece, en cierto sentido, como el despertar de la conciencia moral, o mejor, como una incitación dirigida a esta última. En efecto, la mirada que la conciencia psicológica dirige a sí misma, la aprehensión del acto humano en la libertad que le da nacimiento, revelan al agente moral su responsabilidad. Por aquí llegamos a la conciencia moral, aunque conservando las distancias. ¿Y no es éste el sentido de la palabra *testificari* del texto tomista (I, 79, 13)? *Dicitur conscientia testificari:* reconocemos que la acción que hemos hecho o que hacemos nos pertenece y que somos sus autores.

---

1. MADINIER, *La Conscience morale,* p. 39.

La dependencia, por otra parte, es recíproca. La lucidez de la conciencia psicológica no es sólo la mirada del espectador imparcial; la misma mirada puede proceder de una intención de lucidez. Conocerme como origen de mis actos, conocer el acontecimiento interno en su desarrollo, no es, necesariamente, cuestión de pura curiosidad, sino que puede proceder de una intención de valoración y de apreciación, de aceptación o de excusa. Teóricamente clara, la distinción entre ambas conciencias es menos sencilla en concreto por razón de las constantes interferencias. Es, sin duda, fácil atribuirse la paternidad de un acto determinado, si se toma la cosa en su materialidad. Es más difícil descubrir las intenciones, medir la responsabilidad, apreciar el grado de libertad. La afectividad culpable puede arrastrar por la pendiente del error a la conciencia moral, y ésta puede, a su vez, falsear la mirada de la conciencia psicológica. Podría hablarse, pero la expresión es necesariamente imperfecta, para marcar esta recíproca imbricación de una conciencia en la otra, de mirada cómplice (tanto en el bien como en el mal).

2) *Conciencia y sindéresis*. La conciencia moral, además de ser distinta de la conciencia psicológica, lo es también de la *sindéresis* o sentido moral. La sindéresis, como es sabido, es análoga, en el ámbito de la razón práctica, la *intellectus principiorum* en el orden especulativo. En efecto, el *intellectus principiorum* es este hábito de los primeros principios a la luz de los cuales se lleva a cabo el trabajo de la razón especulativa. Estos principios son aprehendidos inmediatamente en la comprensión de los términos que los componen y que son las primeras nociones de la inteligencia: ser y no ser. A la noción de ser corresponde, en el orden práctico, la noción primera de bien. Y el primer principio, como sabemos, será el de que hay que hacer el bien y evitar el mal. Es el primer precepto de la ley natural; hay también otros. La sindéresis es el hábito de estos primeros principios universales de la razón práctica; podemos considerarla innata en el sentido de que se desarrolla con la aprehensión de las primeras nociones del orden moral.

La conciencia no se mantiene, pues, en la región de los primeros principios. Es un conocimiento práctico, si lo hay, puesto que

desciende hasta los casos singulares. Por esto no tiene la seguridad ni la infalibilidad de los juicios del sentido moral, pero conoce las vicisitudes de la acción contenida en lo contingente; no es ajena al error, como tampoco lo es a la duda y, a veces, a la angustia.

Las diferencias se perciben claramente. Hay aún otra que sólo señalamos, porque trataremos de ella más adelante. La sindéresis es un hábito, la conciencia un acto: *proprie loquendo, conscientia nominat actum.* Pero el hábito es el principio del acto, y la sindéresis colabora en el acto de conciencia. Por esto señala santo Tomás de Aquino que el término de conciencia se aplica a veces a la sindéresis misma.

En este sentido amplio y añadiéndole aún otros armónicos, por ejemplo algunos sentimientos específicos, se emplea hoy día la palabra conciencia. La noción de conciencia moral «designa el sentido innato del bien de la naturaleza humana y su aplicación a la acción. Coincide confusamente con las nociones de sindéresis y de recta razón»[2]. En este sentido se la encuentra en Rousseau, cuyo apóstrofe es bien conocido (con la diferencia, no obstante, de que la conciencia parece depender del instinto más que de la inteligencia, de la intuición más que de la razón): «¡Conciencia, conciencia!, instinto divino, inmortal y celestial voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios, eres tú la que constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus actos. Sin ti no siento nada que me eleve por encima de las bestias, sino el triste privilegio de extráviarme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principio»[3].

3) *Juicio de conciencia y juicio de elección.* Todavía hay que señalar otra diferencia: la del juicio de conciencia y del *juicio de elección.* El juicio de elección o de libre albedrío, como dice tam-

---

2. *Iniciación teológica* II, p. 123. En las páginas que preceden hemos empleado el término conciencia en su acepción amplia. No hay inconveniente en este modo de proceder. Por el contrario, es muy cómodo. Basta estar advertido.

3. *Émile,* libro IV. Rousseau acentúa indiscutiblemente la parte del sentimiento y de la inneidad de la conciencia moral. Otros textos dejan una parte a la razón, como ha mostrado Derathé. Pero, ¿es verdaderamente coherente la concepción de Rousseau?

bién santo Tomás, es el juicio que precede inmediatamente a la elección.

Juicio de elección y juicio de conciencia tienen de común el referirse al acto concreto que hay que realizar *hic et nunc*, pero no están en el mismo plano. El juicio de conciencia, aunque concreto, es teórico precisamente en el sentido de que se contenta con juzgar; es declarativo y, por lo menos en cierto modo, no implicado en la acción y relativamente independiente de la afectividad. El juicio de elección, por el contrario, es últimamente práctico; es el paso decisivo hacia la acción, cargado como está del peso de la voluntad. Son conocidas, por otra parte, ciertas formas de conciencia que se instalan en una deliberación indefinida y no concluyen jamás, o que ven muy bien qué hay que hacer, pero no provocan nunca la decisión.

Existe, además, otra prueba de esta diferencia que, en el fondo, no es más que una consecuencia de la afirmación precedente. El juicio de conciencia puede permanecer recto e imperarme o prohibirme una determinada acción, cuando por el juicio de elección me decido a ir a su encuentro. Por tanto, no hay identidad entre el juicio de conciencia y el juicio electivo.

...Iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu...; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis et differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis.

Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem conscientiae (De Ver., 17, 1, ad 4)[4].

4. Cf. también 2 *Sent.*, 24, 2, 4, ad 2: *Tam conscientia quam electio conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi. Sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva.*

2. *Lo que es*

Así pues, la conciencia moral no puede identificarse ni con la conciencia psicológica, ni con la sindéresis, ni con el juicio de elección; es un acto: *conscientia nec est potentia, nec habitus, sed actus (De Ver.*, 17, 1, ad 9). Vamos a ver en qué consiste este acto. Establezcamos previamente que se trata de un acto (esta consideración no es, sin embargo, independiente de la otra).

Puede encontrarse la prueba en el significado del término mismo y en las propiedades que se atribuyen comúnmente a la conciencia moral. Si acudimos a la definición nominal, la palabra conciencia *(cum scire)* indica la aplicación de un conocimiento a un caso particular, aplicación que, evidentemente, es un acto. Si bien la etimología no decide la cuestión, es, sin embargo, un indicio que confirma el análisis de los actos de la conciencia moral.

En efecto, considerando la conciencia, con anterioridad a toda distinción entre conciencia moral y conciencia psicológica, santo Tomás podrá decir que *testifica, obliga* y *juzga*. En primer lugar, *atesta* que soy el autor de un acto determinado presente, de tal conducta pasada. Reconoce, pues, la intervención de mi libertad en el compromiso o la abstención. Este testimonio, como nos habremos dado cuenta, pertenece a la conciencia *psicológica*. Hemos señalado antes las distinciones que interesa mantener. La conciencia moral *obliga*, en el presente o de cara al futuro, prescribiendo o prohibiendo. Manifiesta de este modo, al nivel de las situaciones existenciales, la cuasi-coacción que ejerce la visión de la ley y del valor moral sobre la voluntad. Por esto, engloba, evidentemente, un juicio de valor: no manda o prohíbe sino porque reconoce en este acto que hay que realizar o evitar la presencia o la ausencia del valor moral. Finalmente, la conciencia moral juzga, en el sentido de que aprueba o desaprueba el acto que he realizado. Puede hacerlo en la forma de un juicio explícito o en la forma del contentamiento moral o del remordimiento.

En los tres casos la conciencia es un *acto:* testificar, obligar, juzgar; *testificari, ligare vel instigare, inducere, excusare, accusare, remordere*, etc. Cf. I, 79, 13 y *De Ver.*, 17, 1.

¿Cuál es —nos preguntamos ahora— la naturaleza de la conciencia moral? ¿En qué consiste el acto de la conciencia? Veamos qué contesta santo Tomás: *Conscientia... nominat ipsum actum qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem (De Ver.*, 17, 1). El acto de conciencia es, en efecto, el punto de convergencia de múltiples hábitos de conocimiento. «Juicio de valor acerca de la acción hecho por su autor» [5], se ilumina con la luz suprema de la sindéresis y de sus preceptos fundamentales, con los conocimientos que la ciencia moral pone a nuestra disposición, con aquella forma de conocimiento que se llama la experiencia de la vida y cuyo papel es tan importante, a la vez memoria del pasado y prontitud en la apreciación de la situación presente. La conciencia es, pues, el acto terminal (no absolutamente) de un proceso discursivo que parte de una mayor universal y concluye, después de intervenir una menor singular, con una afirmación (o negación) referida a un caso particular. Está prohibido hacer el mal al prójimo. El hurto perjudica al prójimo. Ahora bien, este acto es un hurto (el acto que me concierne y a propósito del cual me pregunto). Luego me está prohibido realizar este acto. Éste es, en cierto modo, el nervio del proceso [6]. A menudo es menos simple, pero, de todos modos, y esto es lo esencial, la actividad de la conciencia hace una confrontación de la situación particular con el precepto de la ley moral, las conclusiones de la ciencia moral, los informes preciosos de la experiencia personal o ajena.

¿Habrá que añadir que, con frecuencia, discurso y educación ceden el paso a la *intuición* o a la apreciación inmediata y casi instintiva de la situación? Evidentemente, la intuición no puede prescindir de la garantía de la razón discursiva, más objetiva, precisamente porque intenta proyectar la luz de la ley universal sobre el caso singular y proteger la apreciación moral de las deformaciones subjetivas. Sin embargo, el razonamiento es por sí mismo insuficiente. En primer lugar porque, algunas veces, la urgencia de la

5. G. Leclercq, *La Conscience du chrétien*, p. 26.

6. Éste es, según santo Tomás, el silogismo del templado: *Temperatus movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est commitenda; hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus (De Malo*, 3, 9, ad 7).

acción no da tiempo para hacerlo. Además, porque si bien es cierto que el razonamiento, siempre que parta de premisas verdaderas y se desarrolle lógicamente, puede llegar a una conclusión verdadera, establecerá, como ha señalado muy bien G. Leclerq[7], la *legalidad* del acto, pero no nos dirá nada acerca de la *intención* profunda de la actividad moral. Puedo, por ejemplo, aducir mi situación profesional y familiar como una razón para justificar mi negativa a comprometerme en la acción social que me piden. Pero, ¿es esta situación realmente tal como me la represento? ¿No se convierte en un fácil pretexto para conservar la tranquilidad y evitarme disgustos? ¿Quién resolverá la cuestión aportando la luz liberadora? La mirada de una conciencia sostenida por la voluntad del bien y la aceptación de los valores. Se trata menos de razonamiento que de sinceridad y de lealtad. Y esto equivale a afirmar que la seguridad de la intuición moral encuentra su mejor garantía en aquella rectitud que decíamos de la voluntad y de la afectividad. Pero tocamos con esto un problema que nos lleva más allá del que ahora examinamos; más adelante volveremos sobre él.

II. La conciencia moral, norma subjetiva de moralidad

Empecemos distinguiendo las diversas especies de conciencia. Habitualmente se distinguen:

1) Con relación al *momento del acto conciencial*, la conciencia *antecedente* (antecedente a los actos que manda o prohíbe); la conciencia *concomitante*, que acompaña el acto en el momento de realizarse; la conciencia *consiguiente*, que vuelve sobre el acto realizado para juzgar su valor moral. Hemos visto antes estas tres formas de conciencia.

2) Desde el punto de vista *objetivo* (que concierne a la verdad del juicio de conciencia), la conciencia *recta*, conforme a la verdad; la conciencia *errónea*, que dicta como verdadero lo que es falso, como falso lo que es verdadero.

---

7. O.c., p. 27 s.

3) Desde el punto de vista *subjetivo* del asentimiento, se distinguirá la conciencia *cierta*, que juzga la moralidad de un acto sin temor de errar; la conciencia *dudosa*, que suspende su adhesión porque carece de motivos determinantes tanto en un sentido como en otro; la conciencia *probable*, que se forja una *opinión* sobre el valor de un acto; hay asentimiento de la inteligencia, pero con cierto temor a equivocarse. Señalemos que, con todo el rigor de los términos y en una perspectiva tomista, la expresión de «conciencia dudosa» no es muy feliz: la conciencia es un juicio y la conciencia dudosa aparece justamente como distinta de un juicio, puesto que consiste en la suspensión del mismo[8].

4) Añadamos finalmente que, desde el punto de vista de la *actitud habitual*, podremos distinguir entre la conciencia ansiosa, escrupulosa, perpleja, lata, relajada.

Hechas estas distinciones, abordemos el problema de la conciencia considerado como *norma de la moralidad*, con más precisión como *regla próxima subjetiva* de la moralidad del acto. Dejaremos de lado la cuestión de la conciencia dudosa y de los sistemas de moral, cuestión tratada y ampliamente desarrollada en teología moral, y mostraremos, siguiendo a santo Tomás, que si bien la conciencia obliga siempre, sin embargo, no siempre excusa.

1) *Moralidad del acto y conciencia moral.* De la universalidad de la ley moral a la singularidad de la acción hay una gran distancia. Pero no hay que exagerarla, hasta el punto de crear una oposición entre ellas. Precisamente, como antes decíamos, la función de la conciencia consiste en disminuir las distancias, pues es *mediadora* entre la ley general y la acción particular. Por lo mismo, es el acto por el cual se interiorizan y *se personalizan* los conocimientos generales de la inteligencia práctica. Por el acto de conciencia hago *mío* el valor moral; no porque yo pase de la conciencia a la realización por una transición insensible; como si bastase saber para obrar bien, como quería Sócrates; serán necesarias, si la voluntad es recta, la prudencia y las virtudes morales; pero la conciencia es siempre el punto de encuentro de una situación que es *mía* y

8. Cf., sobre la certeza, la duda, la opinión y sus definiciones, 3 *Sent.* 23, 26, 2, 4; II-II, 2, 1; *De Ver.*, 14, 1.

que solicita mi juicio, con un valor que *pide encarnarse:* este valor se me aparece como el valor que habrá que realizar o que habría sido necesario insertar en mi existencia. De este modo, la conciencia es así la *evaluación* de una *unidad* personal que se construye en el esfuerzo y la fidelidad, o de un *desgarramiento* que se vive en la falta. De todos modos, es siempre la confrontación entre la generalidad de la ley y la complejidad del caso concreto. La apreciación que deriva de esta confrontación es su obra. Vemos, pues, que si, en su generalidad, la ley es incapaz de llegar al acto singular, si la situación es siempre más rica que la abstracción de la norma objetiva, el acto conciencial crea un vínculo entre ambas. Es en cierta manera la luz de la sindéresis proyectada al umbral de la acción: *regula regulata*, dice santo Tomás *(De Ver.*, 17, 2 ad 7).

Desde este punto de vista y con los matices que veremos, podemos decir que la conciencia es la regla *próxima subjetiva* de la *moralidad* y de la *obligación*[9].

2) *La conciencia moral puede equivocarse*. Si el juicio de conciencia fuera infalible, no habría problema. Pero, desgraciadamente, es un hecho que la conciencia, a diferencia de la sindéresis, hábito de los primeros principios, puede equivocarse. La observación es trivial, la realidad es, a veces, trágica.

El error puede provenir, como hemos indicado ya, de un vicio de forma en el razonamiento o de la falsedad del punto de partida. Es un caso parecido al del conocimiento especulativo, con la diferencia, no obstante, de que la complejidad de la situación, la contingencia de la acción, el carácter inédito de cada caso particular, hacen más difícil la apreciación y aumentan los riesgos de error. Hay que señalar, además, que, más que en otros terrenos, la conciencia moral recibe su bien (o su mal) de todas partes y en particular del ambiente familiar, escolar, de los grupos sociales en que el individuo se encuentra encuadrado, de las tradiciones que comprenden estos diferentes medios, del pasado personal y de los hábitos fuertemente enraizados; es el lugar donde se encuentran estas múltiples influencias. La sociología ha estudiado con frecuencia

9. Sobre la necesidad del juicio de conciencia, cf. *De Ver.*, 17, 3.

este hecho, a veces para hallar argumentos contra la idea de una moral natural.

La conciencia, por tanto, puede ser falsa, aun creyéndose en la verdad, ya sea en el acto mismo del juicio en que consiste, ya sea en su orientación habitual. Puede serlo por las razones que acabamos de decir y sin culpa alguna por su parte. Puede serlo, también, por su propia culpa, por haberse dejado arrastrar o haberse habituado al mal moral, por ceguera personal y por ignorancia consentida, prevista o querida expresamente, alimentada por una libertad de connivencia con la culpa. Uno se da cuenta, hasta cierto punto, de su pecado, y se acaba admitiendo como moralmente bueno lo que primeramente se juzgaba como moralmente malo. En el interior del agente moral se instala una especie de duplicidad. En la zona clara de las motivaciones superficiales e inmediatas, la conciencia se manifiesta como conforme a la regla moral; en la zona velada de las intenciones fundamentales, la complicidad con el pecado sigue ejerciendo su virulencia, como un cáncer cuyo nombre se ignora, pero cuyos ataques se perciben. La mentira está tan íntimamente vinculada con nosotros mismos que acaba teniendo un aire de sinceridad. Para ver claro y detectar la falta, que en este caso consiste menos en la singularidad del acto (quizá conforme a la ley) que en una perversión duradera de la voluntad, sería necesaria la luz de una conciencia recta. Pero el drama se sitúa, precisamente, aquí: la misma luz de la mirada está pervertida; la libertad se adhiere al mal, precipitando a la conciencia en su ciclo de perversión. «La lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está sano, todo tu cuerpo tendrá luz; si tu ojo está enfermo, tu cuerpo entero estará en tinieblas. Si, pues, la luz que está en ti es tinieblas, ¿qué sucederá con las tinieblas?» (Mt, 6, 22-23).

Indudablemente, la perversión de la voluntad no implica siempre la del juicio de conciencia. La experiencia puede decirnos que la «voz» de la conciencia no queda siempre cubierta por el rugir de las pasiones o el peso de las faltas pasadas. Pero la perversión sigue posible y demasiado real.

Por lo tanto, se plantea un problema: no hay duda de que la conciencia recta es la regla de la moralidad y de que obliga. Pero,

¿qué sucede con la conciencia errónea? Recogiendo las preguntas que se plantea santo Tomás, ¿la conciencia errónea obliga? Y suponiendo que obligue, ¿excusa? Consideremos sucesivamente las dos preguntas.

3) *La conciencia moral, incluso errónea, obliga.* Ésta será la respuesta a la primera pregunta. Puede hacerse la pregunta en una forma distinta y preguntar si la voluntad en desacuerdo con una razón que se equivoca es mala (I-II, 19, 5). La respuesta de santo Tomás es la siguiente: *Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.*

Puede hallarse la prueba en las consideraciones que siguen. Algunos distinguen entre los actos intrínsecamente buenos o malos y los actos indiferentes (como sabemos, es una distinción admitida por santo Tomás). Tanto si la razón ordena hacer lo que es intrínsecamente bueno o prohíbe realizar lo que es intrínsecamente malo, está en la verdad. Por el contrario, cuando ordena hacer lo que es intrínsecamente malo, o prohíbe realizar lo que es intrínsecamente bueno, está en el error. Lo mismo sucede si la razón (o la conciencia) manda o prohíbe hacer lo que es de suyo indiferente (ni bueno ni malo). Ahora bien, estos autores piensan que la conciencia obliga en este último caso, no en el anterior: *Dicunt quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat: ita quod voluntas discordans a ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala* (ibíd.).

A esto responde santo Tomás que, si la conciencia errónea obliga en un caso, obliga también en el otro y por la misma razón. En efecto, lo que obliga en el caso de la conciencia que se equivoca en materia indiferente, no es el objeto considerado en sí mismo, que no es ni bueno ni malo, sino el objeto tal como es presentado por la conciencia, porque el objeto de la voluntad es el objeto aprehendido y presentado por la razón. Así pues, lo que hace pasar de la indiferencia moral a la calificación moral, es la aprehensión de la razón o, si se quiere, el juicio de valor de la conciencia. Una

voluntad en desacuerdo con la conciencia es, pues, moralmente mala. Y lo que hace la malicia de la voluntad en el caso de los actos indiferentes, la hace también en el caso de los actos buenos o malos en sí. *Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis* (ibíd.).

Si esto es así, hay que afirmar, siguiendo al padre Deman, que «la conciencia falsa, sea de la especie que sea su falsedad, continúa obligando: no está permitido obrar en contra de la conciencia, aunque ésta fuera en sí misma falsa y digna de reprensión» [10]. Doctrina que atesta, como afirma el mismo autor, hasta qué punto «depende el hombre de su juicio» [11]. Añadiremos, no obstante, que la conciencia recta y la conciencia errónea no obligan de la misma manera: la primera obliga absoluta y esencialmente *(simpliciter et per se; De Ver.*, 17, 4); la segunda, condicional y accidentalmente *(secundum quid et per accidens;* ibíd.). En efecto, aquello que la conciencia recta manda o prohíbe es bueno o malo siempre y en todas partes: *absolute ligat et in omnem eventum* (ibíd.). Así también, aquella que manda o prohíbe es bueno o malo en sí *propter obiectum secundum sui naturam* (I-II, 19, 5). Por el contrario, la conciencia errónea no puede obligar más que condicionalmente y *per accidens:* obliga mientras dura, pero es un deber rectificar la conciencia errónea, siempre que sea posible hacerlo; por otra parte, la fuerza obligatoria de esta conciencia es accidental a la misma, puesto que, si obliga, no es porque sea falsa, ni porque sea verdadera (puesto que es falsa), sino porque se cree verdadera y se da como verdadera; es, pues, también, en virtud de una rectitud prestada por lo que manda o prohíbe y por esto hay obligación de seguirla.

4) *La conciencia errónea no excusa siempre.* Que sea una falta no seguir la conciencia, no significa que siguiéndola se obre bien. La conciencia obliga siempre, pero no excusa necesariamente. En otros términos, podríamos decir con santo Tomás que

10. *La Prudence*, ed. «Rev. Jeunes», 2.ª edición, p. 449.
11. O.c., p. 500.

«si la voluntad que se aparta de la razón recta errónea es siempre mala» (I-II, 19, 5), «la voluntad que concuerda con la razón que yerra puede ser mala» (I-II, 19, 6, *Sed contra).*

En efecto, hay que distinguir entre el error vencible y el error invencible, el error voluntario y el error involuntario (esta división coincide prácticamente con la primera), como hemos hecho anteriormente al referirnos a la ignorancia, puesto que todo error envuelve ignorancia. Ahora bien, la moralidad de un acto se mide por el grado de voluntariedad que entra en él. Sabemos, además, que la ignorancia involuntaria (antecedente) produce lo involuntario; que la ignorancia voluntaria (consiguiente) no causa lo involuntario. Más sencillamente, la ignorancia invencible destruye la voluntariedad; la ignorancia vencible no la suprime. En el primer caso desaparece la calificación moral del acto: *(illa ignorantia quae causat involuntarium) tollit rationem boni et mali* (I-II, 19, 6); en el segundo permanece, más o menos atenuada, según la clase de ignorancia.

Por esto, la ignorancia voluntaria de la conciencia (error de hecho o de derecho, según se refiera al hecho o a la ley) no excusa, puesto que es querida; la voluntad que se conforma con esta conciencia es culpable, puesto que es culpable del error. Por el contrario, si el error es involuntario e invencible, si no hay negligencia de parte del agente moral, esta conciencia excusa la falta, y la voluntad que concuerda con ella no es mala. *Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala* (ibíd.).

Dando un paso más, diremos que en el último caso considerado, la voluntad es «*formalmente buena*, aunque sólo lo sea accidentalmente»[12]. Pues la bondad moral de un acto deriva, como hemos dicho, del objeto *tal como es aprehendido por la razón*. Esto no significa, sin embargo, que tal estado de cosas no carezca de in-

12. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas*, p. 395.

conveniente. Un error, incluso invencible, puede tener consecuencias nefastas, instaurar una orientación falsa, apartar del esfuerzo, crear hábitos que se oponen al crecimiento de las virtudes.

Sabemos ahora que hay que seguir siempre la conciencia actual, incluso cuando es falsa; pero sabemos también que siguiendo una conciencia venciblemente errónea no evitamos la culpa. Si se sigue se obra mal, puesto que se es culpable del error; si no se sigue también se es culpable, puesto que debe seguirse siempre la conciencia actual. En cualquier caso, según parece, se obra mal. ¿No estaremos entonces ante un caso de conciencia *perpleja?* No, dice santo Tomás; más bien la perplejidad es relativa (cf. *De Ver.* 17, 4, ad 8), pues dura el tiempo de mi conciencia errónea. Por tanto, bastará suprimir ésta, «deponer la conciencia errónea», para salir de la alternativa. El caso es semejante al de un hombre que obra por vanagloria. Supongamos que se vea obligado a dar limosna. Tanto si la da como si no la da, no evitará la falta: si la da, porque obra por vanagloria, si no la hace, porque omite lo que debería hacer. Sólo le queda rechazar su intención de vanagloria. Así también, cuando el error es venciblemente voluntario, sólo hay que desprenderse de él (ibíd., y I-II, 19, 6 ad 3). Evidentemente, hay que reconocer que la cosa no siempre es fácil. Por lo menos, queda siempre un recurso: suprimir la mala voluntad. «Convertir el corazón —dice el padre Sertillanges—. Entonces el error, sin dejar de persistir, de reprobable (en su principio) se convertirá en inocente» [13].

En cuanto a la posibilidad de esta perplejidad relativa, proviene esencialmente de la complejidad del ser humano; antes hemos hablado de ello. Cierto que ahí existe una paradoja: es la misma paradoja de la vida. Podríamos expresarla diciendo que el hombre se miente a sí mismo. Para mentir hay que ser dos. Es preciso, por tanto, que la unidad humana se desdoble en un mixto de «buena y mala fe» [14]. En esto radica uno de los aspectos que la falta introduce en la existencia y a la que colaboran inseparablemente inteligencia y voluntad, afectividad espiritual y afectividad sensible.

13. O.c., p. 396.
14. G. Leclercq, o.c., p. 64.

5) *Educación de la conciencia. Conciencia y prudencia.* Es preciso, pues, corregir el juicio de la conciencia errónea y, más generalmente, educar la conciencia, es decir, crear las condiciones estables de un veredicto de conciencia habitualmente verdadero.

Esto debe llevarse a cabo dirigiendo los esfuerzos sobre los dos órdenes de causas que influyen en el juicio de conciencia y pueden falsearlo. Es decir, hay que conjugar la educación de la conciencia y la de la voluntad. Tocamos con ello el terreno de la prudencia. Es una virtud intelectual que se esfuerza en aplicar al caso particular los principios generales de la sindéresis, las conclusiones de la ciencia moral y las reglas prácticas de la experiencia vivida, en alcanzar de este modo el caso singular en su verdad objetiva. Siendo también una virtud moral, presupone la rectitud de la voluntad. La virtud de la prudencia asegura, por consiguiente, en la medida de sus posibilidades, la rectitud teórica del juicio de conciencia que incluye en su proceso como fase preparatoria. Por ello, la seguridad que la caracteriza en la apreciación de las situaciones, la habilidad que implica en la aplicación de las reglas generales al caso particular, se convierten en las de la conciencia. Por otra parte y en cuanto que la rectitud del juicio teórico está condicionada por la del querer, se comprenderá la influencia insustituible de la prudencia en la formación de una conciencia habitualmente recta. «La prudencia —escribe el padre Deman—, asumiendo el juicio en el que la conciencia se expresa, lo conduce hasta el término que es la acción correspondiente. En este sentido la prudencia es una conciencia recta completa, mientras que la conciencia recta del pecador que obra contra su juicio no es más que una rectitud mutilada»[15]. Presuponiendo la prudencia el amor del valor moral, hallamos aquí, una vez más, la verdad del aforismo aristotélico citado, con frecuencia, por santo Tomás: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.* El amor del bien o el amor del mal pueden inclinar el juicio de la conciencia en su propio sentido. Es de la mayor importancia, por tanto, sanear el querer mismo; es la función de la prudencia y de las virtudes morales.

Añadamos que el conocimiento cada vez más afinado y más dife-

15. DEMAN, o.c., p. 503.

renciado de los preceptos de la sindéresis y, según los estados y las condiciones, de la ciencia moral, es sin duda indispensable. Pero, como la conciencia moral consiste esencialmente en la aplicación de las reglas generales al caso particular, hay que dirigir el esfuerzo sobre el juicio circunstanciado relativo al valor de este acto. Una conciencia bien formada tendrá cuidado en iluminar las intenciones que guían la acción, se inspirará con los conocimientos que puede aportarle la psicología y no rechazará el consejo de personas competentes (dirección de conciencia). En las etapas que conducen al hombre a la formación de un veredicto de conciencia habitualmente recto, la intención no será tanto la de ponerse al abrigo de una solución legal, buscar una seguridad que acaso encubre un miedo a la responsabilidad detrás de reglas objetivas que tienden a suprimir todo esfuerzo de invención, como en asegurar un juicio verdaderamente personal.

Tercera parte

LA EXISTENCIA VIRTUOSA

Se ha hecho habitual, al hablar de la virtud, señalar el descrédito actual de la palabra y de la cosa. «La palabra virtud —escribe Max Scheler— ha venido a ser tan detestable, a causa de los patéticos apóstrofes que le dirigieron los poetas, filósofos y predicadores del siglo XVIII, que cuando la oímos pronunciar nos es difícil reprimir la sonrisa» [1]. Häring, que cita un pasaje semejante a este texto, hace la misma comprobación. Y Gusdorf, en el libro que consagró a *La virtud de fortaleza* [2], empieza citando esta afirmación de Valéry en su relación sobre los premios de virtud, en la Academia Francesa: «Virtud, señores, la palabra virtud ha muerto, o por lo menos, está muriéndose. Apenas se habla ya de virtud.» Gusdorf, que más adelante se esfuerza en rehabilitar la virtud, añade irónicamente: «De hecho, el término no se emplea más que en los ritos solemnes celebrados bajo la "Coupole", último refugio de todos los arcaísmos; evoca un areópago senil distribuyendo con gran pompa los laureles mediocremente dorados a padres de familia excesivos y necesitados.»

No hay duda de que este juicio es también excesivo. Pero sí es verdad, al menos, que se ha producido una devaluación de la virtud con la crisis de civilización y de cultura de la que somos testigos. Descalificación de la virtud en general, cuya ocasional identificación con una forma desvirilizada de castidad es significativa. Descalificación de las virtudes en particular: sabemos en qué se ha conver-

1. *Vom Umsturz der Werten*, p. 15.
2. Colección «Initiation philosophique», p. 1.

tido la virtud de la prudencia, asimilada al cálculo de una razón timorata y retraída de la vida; ¿no está comprometida la fortaleza por todas las formas de violencia y de brutalidad de las que nuestra época nos da un triste espectáculo? Podríamos continuar la enumeración. Solamente sobreviven a este naufragio, según parece, la justicia y la caridad. Y aun la universal necesidad de la caridad no es reconocida por todo el mundo. Y cuando lo es, se tiende a veces a reducirla a «un impulso del corazón», por oposición a la justicia, «valor de la razón» [3].

Muy distinta —añade Max Scheler— era la manera de ver de la antigüedad grecolatina y de la edad media. Especialmente en santo Tomás, el tratado de la virtud forma una de las partes esenciales de la moral. La moralidad profunda del hombre no proviene tanto de la conformidad accidental y pasajera del acto singular con la regla de la razón, como de la intención fundamental y permanente servida por un equipo espiritual unido a él. La virtud es una manera de ser estable, un modo de existencia espiritual que hace al hombre perfectamente dueño de sí mismo y de su destino. De ahí su importancia en la vida moral. «Como la actividad permanente —escribe Bocheński— sólo es posible cuando el sujeto tiene todas sus facultades disciplinadas por hábitos constantes *(habitus)*, las virtudes adquieren una gran importancia en el sistema tomista. La ética tomista es, por consiguiente, esencialmente caracterológica y educativa. Según ella, el hombre tiene disposiciones innatas, pero debe perfeccionarlas mediante un trabajo de autoeducación. La virtud adquirida con este trabajo le hace libre en el sentido pleno de la palabra... El ideal consiste en una disciplina de toda la estructura psicofísica del hombre, de suerte que éste pueda obrar no sólo bien, sino fácil y alegremente» [4].

Sobre la base de las tendencias fundamentales naturales, nuestros actos nos moldean; el camino que, en su esfuerzo de autoespiritualización (o lo contrario), el hombre se traza a sí mismo, hace cuerpo con él; es él mismo y le modifica en lo más profundo de su ser. Modo de ser secundario y, hasta cierto punto, permanente que se añade a la naturaleza primera y estable de su esencia y de sus

---

3. B. Guillemain, *Philosophie morale*, 1951, p. 199.
4. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 210.

potencias operativas, esta adquisición forma el conjunto de las virtudes morales. En realidad, estas estructuras adquiridas desbordan el dominio de las solas virtudes morales: el hombre «formado, calificado», posee, a modo de capital permanente, una rica gama de hábitos sustanciales, de virtudes intelectuales y morales. Nuestra exposición se ordenará de la siguiente manera: la virtud en general; la virtud de la prudencia; el grupo de virtudes de templanza y fortaleza; la virtud de la justicia.

Capítulo primero

LA VIRTUD EN GENERAL

I. EL HÁBITO

La concepción moderna del hábito es sensiblemente distinta de la noción tomista. Suele, en efecto, cargar el acento sobre los elementos menos espirituales y aunque sigue atribuyéndose cierta plasticidad al hábito, con frecuencia se subraya su carácter estereotipado: especie de automatismo, invariable e incluso inerte, formado por la repetición de un mismo acto e inscrito en el sistema nervioso. Esta teoría es la que se encuentra, por ejemplo, en Descartes: el hábito es para él, de acuerdo con su concepción del cuerpo-autómata y con su teoría de los espíritus animales, como un encadenamiento de actos estrechamente soldados, el uno exigiendo al otro, en razón de la facilidad creada por el paso previo de los espíritus animales[1]. Análogos puntos de vista son defendidos por algunos autores, con la teoría del «cambio de agujas» cronáxico: en todos los casos, el hábito consiste esencialmente en el desbrozamiento de un nuevo camino neurológico[2].

Contra esta teoría, el hábito tomista se presenta ante todo como una *manera de ser*, una *modalidad* de la sustancia *(modus substantiae*, I-II, 49, 2) que la afecta y la determina desde el interior, antes de ser una facilidad de obrar. Santo Tomás lo concibe como una posesión permanente que califica al sujeto *in ordine ad naturam* y dispone a ésta en bien o en mal. Por lo mismo, siendo la naturaleza

1. *Passions de l'âme*, A.T., t. XI, p. 360.
2. Señalemos, sin embargo, que esta concepción del hábito-automatismo no es general; cierto número de autores entienden el término en un sentido más espiritualista y más semejante al de hábito. Esta expresión más amplia es la que hemos empleado antes, p. 73-75.

principio del obrar, el hábito implica relación a la *acción*, a la que dispone indirectamente cuando se trata de un hábito «entitativo» (una buena salud favorece la acción), directamente cuando se trata de un hábito operativo, dependiente de la potencia operativa. El hábito aparece, pues, como una calificación del ser, que perfecciona las virtualidades de su naturaleza y de sus potencias de operación.

La posibilidad y necesidad de los hábitos deriva esencialmente de la *indeterminación*, de la *plasticidad* y de la *complejidad* de las potencias de operación que informan (nos referimos a los hábitos operativos, que son los únicos que aquí interesan). Un ser cuya sustancia se identificase con su operación no dejaría lugar para el hábito, como sucede en Dios. Sólo es posible el hábito allí donde encontramos la estructura potencia-acto. Es necesario, además, que la potencia de operación admita la posibilidad de una pluralidad de modos de determinación: cuando disminuye el margen de determinabilidad disminuye también la posibilidad de la habituación; en el mundo de la materia, acciones y reacciones están determinadas en función de las propiedades de los cuerpos. Con la vida se introducen la flexibilidad y la plasticidad; pero incluso en este caso el número de posibilidades sigue siendo restringido. Solamente con la flexibilidad superior de la vida del espíritu aparece la posibilidad mayor, signo a la vez de pobreza y de riqueza: indeterminación y plasticidad miden, en efecto, la distancia que separa en el espíritu finito su estado de hecho de su vocación, su imperfección original de su perfección final; pero al mismo tiempo indican que corresponde al espíritu utilizar el registro de sus virtualidades con la infinita variedad de combinaciones posibles en el sentido de un destino cuya llave posee. En cuanto a la complejidad de elementos de la vida espiritual, corresponde al hábito reducirlos a esta unidad de orden que se armoniza verdaderamente con la vida del espíritu. Pensemos, por ejemplo, en el hábito de la ciencia que disciplina y perfecciona la inteligencia y la razón y, bajo su dirección, la imaginación y la sensibilidad; o en el hábito de la virtud moral, de la templanza por ejemplo, que, bajo la moción de la voluntad, introduce armonía y moderación en el uso de los placeres carnales.

Vemos, pues, que no hay hábitos operativos en el sentido estricto del término, sino en relación con las facultades del espíritu

(cf. I, 78, prólogo). Y esto porque poseen en el más alto grado este margen de indeterminación que condiciona la existencia del hábito. Por consiguiente, encontraremos hábitos operativos en la inteligencia, en la voluntad y, en la medida en que se dejan moldear por el espíritu, en la afectividad sensitiva. Puesto que, dice santo Tomás hablando de esta última, «las potencias sensitivas están, por naturaleza, hechas para obedecer a las órdenes de la razón; por este motivo pueden hallarse hábitos en ellas; porque en la medida en que obedecen a la razón podemos llamarlas, en cierto modo, racionales» (por participación) (I-II, 50, 3, ad 1). Se comprende así que el hábito aparezca esencialmente como una fuerza de *espiritualización* de la existencia humana, cuya influencia se extiende no sólo al dominio de la vida intelectual y voluntaria, sino también de la vida afectiva y social. La importancia de los hábitos, principios interiores de la vida humana, es bien patente. Intermediarios entre la potencia y el acto, son una primera actuación que viene a acabar la operación. Lejos de ser una mecanización de la vida y una somnolencia del espíritu, son, por el contrario, en el pensamiento de santo Tomás, la presencia activa de la inteligencia y de la voluntad. De modo que el acto hecho *ex habitu* tiene un peso de bondad (o de malicia) mayor que el acto hecho por casualidad. Virtud (hábito bueno) o vicio (hábito malo) suponen una voluntad enraizada en el bien o en el mal. Pero dejemos ahora el punto de vista propiamente moral, del que ya volveremos a tratar más adelante.

El hábito así constituido, esta *forma quiescens et manens in subiecto (De Virt.*, I, 1), crea, en la potencia operativa y en el sujeto que actúa por ella, la *estabilidad* y la *firmeza* en la acción, la *uniformitas* de la operación, que es la de un dominio de sí *(se habere; habitus est quo quis utitur cum voluerit*, I-II, 50, 5), no la de una monotonía mecánica, acabamos de decirlo; la *espontaneidad* y la *facilidad*, que evitan las vacilaciones y los tanteos de una inclinación llevada por su indeterminación primitiva; finalmente, el *placer* o la *alegría* que surgen en el agente de la connaturalidad que se establece entre su obrar y sus potencias operativas.

Señalemos también que la vida de los hábitos, su nacimiento, su desarrollo, su decrecimiento, se confunden, en cierto modo, con la vida del espíritu. Esto es verdad sobre todo de los hábitos adqui-

ridos, fruto del esfuerzo personal y libre, de una labor ejercida infatigablemente: la repetición de los actos, por la que se forma esta especie de hábitos, consiste menos en una repetición pura y simple de gestos estereotipados que en una reorganización progresiva y funcional de la actividad.

Añadamos, finalmente, que los hábitos son buenos o malos según su relación de conveniencia o de no conveniencia con la naturaleza: *Habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae* (I-II, 54, 3). Y con esto nos hallamos en el dintel de la moral. Cabía esperarlo, si es verdad, como afirma santo Tomás siguiendo a Aristóteles, que el hábito en el sentido pleno del término es aquello de que uno dispone a voluntad. Es la razón por la cual el animal no los posee: *Deficit*, escribe santo Tomás, *ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent (animalia) dominium utendi vel non utendi: quod videtur ad habitus rationem pertinere* (I-II, 50, 3, ad 2). Por esto también la virtud intelectual (*intellectus principiorum*, sabiduría y ciencia; sindéresis y arte; la prudencia es un caso especial) no es virtud en el sentido estricto del término, porque no hace bueno, simplemente, a quien la posee.

II. Naturaleza y definición de la virtud

Estamos ya dispuestos a poder captar la naturaleza de la virtud y dar su definición. Es, en primer lugar, como resulta evidente de lo que acabamos de decir, un *hábito*. Pues quien dice virtud, dice perfeccionamiento de la potencia; ahora bien, la perfección de la potencia como de toda cosa, deriva de su fin y el fin de la potencia es su acto. Una potencia es perfecta en la medida en que está determinada a su acto. Ahora bien, sabemos que en el fondo de las potencias racionales hay una indeterminación funcional debida a su amplitud trascendental. Necesitan, por tanto, un suplemento de determinación que las habilitará de un modo próximo a una cierta forma de actos. Este suplemento es precisamente el hábito quien lo da. La virtud es, pues, un hábito (I-II, 55, 1).

Si añadimos que el hábito de que se trata es una disposición estable para la acción, es decir, que es un hábito *operativo* y que además es *bueno*, tendremos los elementos de una *definición* de la virtud: *es un hábito operativo bueno (habitus operativus bonus)*. Y las otras definiciones que santo Tomás toma de Aristóteles o, con la tradición, de san Agustín, no hacen más que poner de relieve tal o cual elemento de la definición que acabamos de dar.

En efecto, podemos decir de la virtud que es el *ultimum potentiae* (el término último de la potencia, el máximo de la potencia), que es la *dispositio perfecti ad optimum* (en un ser perfecto, la disposición a lo mejor) o también que es aquello que *bonum facit habentem et opus eius bonum facit* (aquello que hace bueno a quien la posee y buena su obra). En el primer caso se designa a la virtud por su objeto: *Dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem*[3]. En cuanto a las fórmulas segunda y tercera, se reducen a lo mismo: significan que, siendo la perfección de una potencia su acto y su operación, la virtud no puede asegurar la perfección del acto si no es asegurando al mismo tiempo la de la potencia y recíprocamente: *Ultimum autem ad quod potentia alicuius rei se extendit est bonum opus. Et ideo ad virtutem cuiuslibet rei pertinet quod reddat bonum opus. Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est quod secundum virtutem propriam unaquaeque res et bona sit et bene operetur*[4].

En cuanto a la definición sacada de san Agustín, si bien tiene en favor suyo la autoridad de la tradición, no es la que tiene la mayor precisión: *Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* (I-II, 55, 4 arg. 1). Aunque indica el género *(qualitas)* y la diferencia específica *(bona)*, no se da el género próximo *(dispositio habitualis ad opus, habitus operativus)*. Aunque indica el sujeto *(mentis)* y el fin de la virtud *(qua recte vivitur, qua nullus male operatur)*, estas dos últimas expresiones parecen superfluas: no se concibe que un hábito bueno pueda, en razón misma de lo que es, ser la fuente de

3. *In De Caelo*, libro I, cap. II, lect. 25, n.º 249.
4. *In 2 Ethic.*, lect. 6, n.º 308.

actos malos: *Nulla forma aut principium*, declara Juan de santo Tomás, *potest operari extra vel praeter sphaeram suae rationis formalis*[5]. En cuanto a la última expresión *(quam Deus...)*, propiamente conviene sólo a las virtudes infusas.

Todas estas definiciones ponen de relieve el hecho de que la virtud es fuente de riqueza para el hombre. No hay duda de que es también señal de su impotencia, como ya hemos dicho a propósito de los hábitos, por lo menos en el sentido de que para el hombre el obrar no se identifica con su ser, ni la regla o norma (o valor) con su voluntad. Sólo Dios es acto puro; sólo en Él la voluntad es totalmente recta. Pero esta indeterminación de principio es también condición de la posibilidad de la virtud y capacidad de enriquecimiento.

Las virtudes humanas son precisamente este capital espiritual que decupla el poder de las potencias dejadas a su propio juego y a sus balbuceos. En cuanto guardan la flexibilidad del espíritu que debe informarlas y escapan a la tentación de automatización, liberan la atención de la conciencia, el dinamismo de la voluntad para que puedan entregarse a tareas a menudo más importantes, más precisas, en todo caso, y más seguras. Pero hay que comprender bien a qué profundidades desciende la virtud. «No nos revestimos de ella como de una librea»[6] que se pone y se quita a voluntad, símbolo de nuestro personaje social y de nuestra función, pero que no está enraizada en nuestro ser. Por el contrario, la virtud nos afecta en lo más profundo de nuestras potencias: la habituación que crea, como se dice, una segunda naturaleza; lo que es exacto si con ello pretende decirse que asegura, a la potencia en la cual radica, facilidad y comodidad, y la inclina en el sentido de su orientación verdaderamente humana. Ésta es la razón por la que santo Tomás rehúsa a la continencia el nombre de virtud en el pleno sentido del término: lo que asegura es el imperio de la razón sobre el desencadenamiento de las pasiones, no su moderación; la sensibilidad misma no queda dominada. Esto es, en cambio, lo que produce la templanza. El hábito que crea es tal, que los movimientos pasionales que debe regular se moderan en su misma fuente,

5. *Cursus theol.*, En I-II, *De Virtutibus*, Laval, 1952, n.º 139.
6. *Philosophie morale*, t. II, *La Conscience*, p. 78.

a saber, el apetito concupiscible. Hablando de las potencias sensitivas en general, Juan de Santo Tomás escribe muy bien: *Non redduntur (vires sensitivae) obedientes per hoc solum quod passive reddantur subiectae, sed per hoc quod actus suos moderatos eliciant et subiectos rationi* (ibíd., p. 129).

III. Virtudes intelectuales

Las virtudes definidas de este modo se dividen en dos grupos según el «sujeto», inteligencia o apetito, en que radican. Tendremos, pues, virtudes intelectuales y virtudes morales. En efecto, no hay que olvidar que se trata de virtudes humanas que perfeccionan al hombre en el orden de las operaciones que le son propias. Ahora bien, el principio de los actos humanos, como sabemos, es doble: la inteligencia y la voluntad. Por tanto, la virtud humana debe perfeccionar estas dos potencias y el apetito sensitivo en la medida en que se deja modelar por ellas: *Si quidem igitur,* escribe santo Tomás, *(virtus) sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis* (I-II, 58, 3). Trataremos brevemente del primer grupo, el de las virtudes intelectuales.

1. *Las diferentes virtudes intelectuales*

Entre las virtudes intelectuales distinguiremos las virtudes del entendimiento *especulativo* y las virtudes del entendimiento *práctico*. En el primer grupo encontraremos el *intellectus primorum principiorum,* hábito de los primeros principios del orden especulativo; la sabiduría, conocimiento habitual de las cosas por su vinculación a sus causas primeras *(sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit;* 1 *C.G.,* 94); la ciencia, conocimiento habitual y razonado de la realidad en un orden dado.

En el grupo de las virtudes del entendimiento práctico encontramos «el arte» y la prudencia. El arte es el hábito que habilita al hombre para producir obras exteriores: *Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum* (I-II, 57, 3); la prudencia o *ratio recta agibilium* es el hábito intelectual de la conducta humana. Trataremos de ella un poco más adelante y cuando tratemos de la virtud de la prudencia en sí misma.

2. *¿En qué sentido las virtudes intelectuales son virtudes?*

Nos queda por dilucidar aún un importante punto doctrinal que no carece de interés para una sana comprensión de la virtud moral misma: ¿en qué medida la virtud intelectual merece el nombre de virtud? Esto nos llevará a comparar las virtudes intelectuales con las virtudes morales.

Partamos, como santo Tomás, de la definición de la virtud: la virtud es el hábito que nos hace obrar bien *(habitus quo quis bene operatur;* o también: *bonus habitus et boni operativus;* I-II, 56, 3 y 55, 3). Pero hay virtudes que nos confieren la capacidad de obrar bien *(facultas ad bonum actum);* otras virtudes hacen que usemos bien de esta capacidad *(aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur;* I-II, 56, 3). Las virtudes intelectuales pertenecen al primer grupo; se comprenderá, por consiguiente, que no realizan a la perfección la noción de virtud. *Non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem* (I-II, 56, 3).

Otra cosa sucede con las virtudes morales y en general con las virtudes que, por una u otra razón, dependen de la voluntad. El buen uso que crean en la capacidad está asegurado por el hecho de que la voluntad es buena. Éste es el caso de las virtudes morales, y es también el caso de la virtud de la fe. Las virtudes de este segundo grupo se encuentran o en la misma voluntad o en otra facultad que depende de la voluntad. *Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate* (I-II, 56, 3).

La virtud de la *prudencia* debe ser tratada aparte. Es *intelectual*

por parte del *sujeto*, el intelecto práctico que perfecciona habilitándolo para la dirección de la conducta humana, y es moral por la rectitud que esta dirección presupone en la voluntad: *Subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam* (ibíd.). En efecto, la prudencia, recta determinación de los medios que hay que utilizar para realizar los fines del obrar humano, no lo consigue si la voluntad no está ya rectificada con relación a estos fines. Ahora bien, en esto consiste la obra de las virtudes morales. Si estas últimas son los principios interiores cuyo dinamismo, atraído por los valores, pone en existencia lo que la deliberación, juicio y precepto prudenciales determinan en el orden de los medios —y desde este punto de vista el ejercicio de las virtudes depende de la prudencia—, recíprocamente, los actos de la prudencia, que apuntan siempre a la conducta más concreta y más singular y a las situaciones que son «mías», sólo son posibles si el apetito está ya rectamente orientado con relación a los fines y valores de las diferentes virtudes. Así, en el ámbito de la sexualidad, la rectitud habitual del juicio prudencial sólo es asegurada si es sostenida por una voluntad ya firmemente afianzada en la virtud de la castidad; recíprocamente, la virtud de la castidad no puede ejercitarse si no está iluminada por una prudencia sólida y firme. Existe, por tanto, un condicionamiento recíproco. Sin embargo, no hay un círculo. Y si hay un círculo, éste es vital, no lógico[7]. La rectitud de la voluntad está asegurada por la virtud moral en el orden de la intención; el de la prudencia, en la determinación de los medios; el punto de vista no es, pues, el mismo: *Virtutes morales praebent principia prudentiae ex parte intentionis rectae circa finem, quae necessario praesupponitur ad rectam electionem. Prudentia autem versatur circa media per electionem attigenda directive et regulative, quia dirigit et regulat quale medium et quomodo eligendum sit determinate hic et nunc*[8]. Es cierto que, en el orden genético, la virtud moral debe su existencia a la repetición de los actos (cf. supra), y que los actos de una virtud incipiente suponen los actos de una prudencia naciente: así pues, la virtud moral adquiere toda su firmeza gracias a una prudencia que crece con ella.

7. Cf. Sertillanges, *La Morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 136.
8. Juan de Santo Tomás, o.c., n.º 1 738.

El mismo problema se encuentra entonces al nivel del acto singular con el mismo condicionamiento recíproco.

Al hablar de la virtud de la prudencia en sí misma, volveremos a tratar estas cuestiones.

IV. Naturaleza y definición de la virtud moral

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí nos han dibujado ya algunos rasgos esenciales de la virtud moral. Bastará precisar y completar.

Nos damos cuenta, en primer lugar, de que la virtud moral afecta al hombre en lo más íntimo de sí mismo, en su *voluntad* y su *libertad*. Por esto la definición antes dada de la virtud en general le conviene en la plenitud de su significado: *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. La virtud moral da más que la simple capacidad de obrar bien, puesto que, perfeccionando al hombre en su voluntad y en su libertad, le hace, también, obrar cuando debe y como debe. Alcanza, pues, esta zona de mí mismo en la que se elaboran las intenciones fundamentales y surgen las elecciones singulares; purifica la mirada de la inteligencia hasta su último juicio práctico y el precepto suyo que compromete eficazmente en la acción —ya que no hay acción humana sin la luz de la razón— y el dinamismo de la voluntad. La virtud moral hace, pues, al hombre bueno pura y simplemente. Un buen cirujano es un buen cirujano, pero puede ser un mal hombre y emplear su saber y su técnica operatoria para obrar mal. Pero un hombre moralmente bueno, cirujano también, sólo se servirá de sus conocimientos para fines verdaderamente humanitarios, no para el mal. La virtud moral aparece, pues, como un dominio del hombre sobre sí mismo. Puede decirse de ella lo que santo Tomás dice del acto humano: el acto humano se define como un acto del cual el hombre es el dueño; lo mismo sucede con la virtud humana; con mayor precisión podemos decir que se manifiesta aquí un doble dominio: la virtud moral es un instrumento de dominio del hom-

bre sobre sí mismo, considerado en sus dimensiones individuales y sociales; por otra parte, y como veíamos anteriormente al hablar del hábito —pero esto es verdad *a fortiori* de la virtud moral—, para que la virtud moral merezca su nombre, es preciso que el hombre la controle y no deje que se endurezca en un automatismo sin libertad: *Quo quis utitur cum voluerit*, decía santo Tomás del hábito. Por tanto, la virtud moral es por excelencia principio de humanización y de personalización. El hombre puede acumular conocimientos científicos y sus aplicaciones técnicas y proyectar en el universo la imagen de su inteligencia: estos conocimientos y esta técnica pueden volverse contra él, sea cual sea, por lo demás, su valor intrínseco; pueden acarrear su pérdida cuando deberían contribuir a la promoción de los valores morales y espirituales. Se comprenderá entonces que santo Tomás repita la frase de Aristóteles: *Moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem* (I-II, 58, 4).

Esta definición subraya maravillosamente el doble dominio de que acabamos de hablar: la virtud moral es por excelencia la virtud de las opciones, puesto que les confiere su dinamismo orientado y valorizado; pero al mismo tiempo las decisiones de la libertad nos enraízan cada vez más en la existencia y afectan más profundamente en su mismo ser la habituación de la virtud. Y si es verdad que la libertad es el dominio del juicio, podemos decir que el acto virtuoso la realiza en grado supremo, puesto que, librado de los obstáculos de la pasión, es por excelencia la expresión de una razón que se posee en la claridad de sus motivaciones, facilitadas por las tendencias habituales de la voluntad.

Podremos, por tanto, definir la virtud moral citando y completando el texto de santo Tomás, aducido hace un instante: *moralis virtus est «habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit»* (I-II, 59, 1)[9].

Que la virtud moral sea un «hábito electivo», lo acabamos de ver; al afirmarlo no hacemos más que indicar el género (la virtud moral es un hábito) y el acto que define principalmente el hábito moral (electivo). Afirmar luego que la virtud consiste en un me-

9. Aristóteles, *Eth. Nic.*, libro 2, c. 6, 1 106*b* 36-1 107 a 2.

dio de razón, es indicar el objeto por el cual el acto en cuestión se define; finalmente, cuando se añade que este medio de razón debe ser determinado por el sabio, se afirma simplemente que es un medio determinado por la recta razón. Tendremos ocasión de volver sobre esta segunda parte de la definición cuando hablemos del «medio» de la virtud moral. Simplificando la fórmula aristotélica conforme a las indicaciones de santo Tomás, podremos definir la virtud moral de la siguiente manera: la virtud moral es el hábito que preside nuestras opciones, con miras a conservar el justo medio determinado por la recta razón [10].

Añadamos para terminar, y como simple indicación, que la virtud moral es en el más alto grado *principio de unidad*, a la vez por la recíproca implicación de la recta razón y de la buena voluntad y por la subordinación y la espiritualización de las tendencias inferiores a los fines propiamente humanos. Como hemos señalado ya, la voluntad puede tender siempre a encerrarse sobre sí misma y a formarse un egoísmo avaro; las tendencias biopsíquicas llevan siempre en sí el germen de la dispersión en cuanto se las abandona a su propio juego. Corresponde a la virtud rechazar este replegamiento aislacionista y evitar esta desagregación deshumanizante. Con ello alcanzamos la finalidad personalista de la virtud moral que acabamos de señalar, si es verdad que la persona es este todo que se posee y ejerce en propiedad su existencia en una naturaleza intelectual y tiene, por consiguiente, la responsabilidad de construir la unidad de su vida.

V. Virtud y justo medio

De la definición de virtud que acabamos de dar, debemos precisar uno de sus elementos, el del «medio» virtuoso. En efecto, la función de la virtud consiste en «asegurar la perfección de la parte afectiva del alma en una materia determinada» (I-II, 64, 1),

10. Cf. Sertillanges, o.c., p. 132.

es decir, en los movimientos pasionales del apetito sensible y las operaciones de la voluntad, consideradas en la diversidad específica de sus relaciones con la recta razón. La razón y, en último análisis, la prudencia, nos proporcionan regla y medida. Y el bien, en materia de virtud moral, consistirá en conformar la acción a la regulación de la razón; el mal consistirá en la discordia, lo que puede producirse de dos maneras, o por *exceso*, o por *defecto*. Por tanto, puede hablarse de *medio* virtuoso. El justo medio no es otra cosa que la conformidad de la materia de la virtud con la regla de la razón, o también la regla de la razón en los actos humanos.

De esta caracterización deriva una primera consecuencia. El justo medio no puede confundirse con una *mediocridad* sin relieve. Pues, si se compara la virtud con la razón que, por medio de la prudencia, determina el medio virtuoso en una materia dada, entonces, podría decirse paradójicamente, no se trata ya de medio; es, en efecto, el signo de la mayor excelencia, es un «extremo», el regular la vida afectiva y las relaciones con otro según la medida de la razón; en esto, dice santo Tomás, la virtud «se mantiene esencialmente en un extremo, la conformidad (con la razón); el otro extremo consiste en la disconformidad, sea por exceso, sea por defecto» (ibíd.); en esta perspectiva hay que comprender la expresión de Aristóteles: *Virtus est ultimum potentiae* (ibíd. arg. 1; cf. *De Virt., in C.*, 1, 13 ad 1). Si nos colocamos ahora en el punto de vista de la materia, la virtud consistirá en un justo medio entre dos extremos, pues, haciendo depender la pasión de la regla de la razón, la virtud realiza la medida de razón que es la media entre el exceso y el defecto (I-II, 64, 1, ad 1): *Omnis materia virtutis moralis est regulabilis a prudentia secundum regulam et mensuram rationis, qua regula remota, degenerat in peccatum, sive per excessum sive per defectum; ergo omnis virtus moralis ratione suae materiae regulabilis consistit in medio, id est, in regulatione materiae, a qua regulatio illa removeri potest, et sic cadere potest a regula aliquando per excessum, aliquando per defectum* [11].

Añadamos también que hay que utilizar esta noción de medio con flexibilidad y teniendo en cuenta todas las circunstancias que

11. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., n.° 1 356.

integran el acto humano. Podrán, pues, encontrarse virtudes extremas por su materia, si se la considera absolutamente, pero «medianas» si se la considera relativamente a sus circunstancias. Sucede así con la magnificencia y con la magnanimidad, la virginidad y la pobreza. La magnanimidad, por ejemplo, se define como la virtud de la grandeza humana en todos los órdenes, pero principalmente en el de la virtud: es grande absolutamente por la obra que intenta realizar y que consiste en el pleno desarrollo de la personalidad humana y, a título secundario, y como consecuencia, el honor y la gloria que de ella derivan [12]. Pero en esta grandeza de la materia, la magnanimidad guarda la mesura y el medio de razón, pues sólo busca la grandeza en función de la situación concreta del hombre que la ejerce: tiempo, lugar, situación social, etc.: *Si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum: sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est ubi oportet et quando oportet et propter quod oportet* (I-II, 64, 1, ad 2). Habrá lugar, pues, incluso aquí, para un justo medio entre dos extremos: el presuntuoso persigue la grandeza, pero más allá de sus medios, que sobrevaloriza; el pusilánime retrocede ante ella, aunque tiene la capacidad de conseguirla.

Otra observación se refiere a la distinción entre medio de razón y medio real *(medium rationis* y *medium rei).* El medio de razón no es otro que la regulación de la razón en una materia determinada (por ejemplo, codicia y placer de la carne y de la mesa; temores y audacia ante el peligro, etc.): *Potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia* (I-II, 64, 2). Y santo Tomás añade: *Et sic omne medium virtutis est medium rationis; quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam.* Pero entre las virtudes morales habrá que distinguir las que regulan nuestras relaciones exteriores y las que regulan nuestra vida afectiva personal. El primer grupo comprenderá la justicia y las virtudes con ella emparentadas. Lo que las caracteriza, desde el punto de vista que consideramos aquí, es que

12. Cf. II-II, 129 y GAUTHIER, *Magnanimité.*

el medio que deben realizar es un medio *real*, independiente de las disposiciones subjetivas del agente moral y determinado por las relaciones objetivas que mantienen entre sí las realidades exteriores en su relación con las personas. La virtud de la justicia, para limitarnos a ella, será la disposición estable a dar a cada uno lo que le es debido; el medio que intentará obtener será lo debido, objetivo y exterior, a lo que deberá conformarse la operación para ser justa. Pero es claro que este *medium rei* es también un *medium rationis:* «Es racional —escribe el padre Sertillanges a propósito de la justicia conmutativa— que, comprando una mercancía, pague por ella el justo precio» [13].

En cuanto al segundo grupo de virtudes, comprende todas las que aseguran el dominio de la razón sobre las «pasiones»; por tanto, se trata directamente de la vida afectiva; la virtud de la prudencia debe determinar, y las virtudes de fortaleza y templanza (con las virtudes emparentadas) realizar un medio de razón que consiste en la conformidad de la vida afectiva con la regla de la razón; este medio es, pues, *personal* y *cambiante* como el sujeto mismo con la diversidad de sus reacciones afectivas que no son iguales para todos ni en cualidad ni en intensidad: *Homines diversimode se habent ad passiones; et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones* (I-II, 64, 2).

Por esto, el sujeto medio de este segundo grupo de virtudes no es más que un *medium rationis*. Esto no significa, evidentemente, que no sea objetivo. Pero su objetividad, que la ciencia moral, apoyándose en la psicología, intenta determinar, es, en concreto, de una diversidad extrema y no se deja reducir a la tipología de los casos de conciencia.

Vemos, pues, cuál es el papel de la prudencia en esta cuestión del justo medio virtuoso. La prudencia, como toda virtud intelectual, debe regularse por la realidad (lo que es y lo que se tiene idea de hacer). Pero su papel propio es prescribir el medio y dirigir la acción humana; su verdad, como veremos, es una verdad de dirección. Es, pues, el mismo medio, la misma medida, el que se

---

13. O.c., p. 145.

encuentra en la prudencia y en las demás virtudes morales, pero con la diferencia de que este medio de razón «pertenece a la prudencia en cuanto es regla y medida; a la virtud moral, en cuanto es regulada y mensurada» (I-II, 64, 3).

VI. La organización de la existencia virtuosa

1. *Distinción de las virtudes*

Después de haber determinado qué es la virtud moral, nos falta describir la diversidad de sus formas y de sus realizaciones. La existencia virtuosa es esencialmente una, por la misma unidad de la fuente de la que emana y que la ejerce, la persona; lo es también por la unidad de las intenciones que la atraviesan y que convergen hacia el cumplimiento de una vocación y de un destino. Pero esta existencia virtuosa conserva la complejidad de la materia que los valores morales deben informar, de las facultades y de las tendencias que se trata de doblegar a la medida de la razón, de los objetos que se distinguen según la diversidad de la *ratio boni;* diversidad de la materia, diversidad de las facultades, diversidad de los objetos constituyen la fuente de distinción de virtudes morales [14]. Pero el principio fundamental que preside esta distinción se extrae esencialmente, como vemos, de la diversidad de relación que el objeto del apetito tiene con la razón: *Oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem* (I-II, 60, 5). En efecto, la virtud es un hábito del apetito *secundum motionem rationis* (I-II, 60, 1) o *secundum regulam rationis.* Cada vez que se establezca una relación especial entre el objeto del apetito (voluntad o apetito sensitivo) y la dirección de la razón, tendremos una virtud específicamente distinta de las demás: *Appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales*

---

14. Cf. I-II, 60 y II *Ethic.*, lect. 8 y 9.

sint diversae secundum speciem (I-II, 60, 1). Y el *ad 1* del mismo artículo dice en forma aún más concisa: *Obiectum autem appetitivae virtutis* (potencia apetitiva) *est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.* En otros términos esto significa que, a fin de cuentas, la distinción de las virtudes se basa en la distinción de los objetos formales. Pues el hábito se define por su acto y éste por su objeto. Por tanto, es este objeto el que definirá, en última instancia, al hábito correspondiente. Pero se trata del objeto moralmente considerado, es decir, en su relación *ad rationem dirigentem.*

No vamos a entrar en el detalle de los análisis que, en la *Suma teológica,* I-II, se extienden desde la cuestión 57 a la 60. Señalemos sencillamente las grandes direcciones que la diversidad de las virtudes imprimirá a la vida moral. Estas direcciones pueden reducirse a cuatro, porque están definidas por las virtudes cardinales. Estudiaremos brevemente, en primer lugar, la virtud cardinal, y a continuación daremos una descripción un poco más elaborada de cada una de ellas.

2. *Las grandes direcciones de la existencia moral*

Convengamos en designar a los cuatro grandes sectores de la existencia moral de la siguiente manera: el sector de las virtudes de *dirección,* el de las virtudes *relacionales* y, valga la expresión, el de las virtudes *pasionales;* en este último habrá que distinguir dos subsectores, que llamaremos, siguiendo al padre Messenier, las virtudes *temperantes* y las virtudes *activantes* [15].

Por tanto, en primer lugar tenemos el conjunto de las virtudes *directoras* de la actividad moral, a saber, la *prudencia* con el séquito de virtudes que lleva en pos de sí: deben asegurar la dirección en el discernimiento de las situaciones concretas y de las conductas a seguir; deliberación, juicio, *imperium rationis,* éstos son los tres actos que deben perfeccionar. Corresponde a la prudencia, virtud realizadora, ser la virtud que prescribe, ya que su acto propio es

15. En francés, *courageuses (Initiation théologique,* t. III, p. 244); en la edición castellana *(Iniciación teológica,* t. II, p. 192) se tradujo por «impulsivas».

justamente el *imperium rationis*. Tendremos ocasión de volver sobre ello. El buen funcionamiento de la deliberación y del juicio (seguridad, firmeza, fineza, rapidez según el caso, etc.) es confiado a virtudes que santo Tomás designa con su nombre griego: la *eubulia* (εὐβουλία) o virtud de la buena deliberación *(eubulia, quae est bene consiliativa)*; la *synesis* (σύνεσις) o virtud del buen juicio *(synesis, per quam homo est bene iudicativus)*. Pero como se presiente y como enseña la experiencia, deliberación y juicio pueden detenerse en su curso y no llegar a la acción. El ciclo no queda cerrado si no llega al precepto prudencial. Esto muestra que, en el orden de la acción, deliberación y juicio sólo tienen sentido pleno en su referencia al acto terminal que es acto propio de la virtud de la prudencia. Si añadimos que la prudencia moviliza la experiencia acumulada, el conocimiento firme de los principios, la docilidad a dejarse instruir por quien es competente, la seguridad en la apreciación de la situación, el poder de invención de la «imaginación creadora», la previsión de las consecuencias de la acción, la circunspección relativa a las diversas circunstancias que la rodean, la precaución relativa a los inconvenientes que puede ocasionar, se comprenderá qué riqueza se concentra en el acto prudencial, que es el punto de unión del pensamiento y de la acción: el acto que asume el hombre prudente no es el riesgo «aleatorio» del jugador, ni la acción sabiamente elaborada del calculador, ni el compromiso temeroso de una conciencia a la que las responsabilidades asustan, sino el riesgo *lúcido* de una decisión que une a los azares de la acción la luz de un pensamiento que es inseparablemente intuición y razón [16]. No es seguro que obrar sea dejar de pensar, sino que es poner el pensamiento en la acción. Pero esto basta. Lo que queríamos subrayar aquí, es la función propia de las virtudes de la serie prudencial, que es la de iluminar la acción: es la *regula rationis*, pero en cuanto *regulans* y *mensurans*.

El segundo grupo de virtudes morales está constituido por las virtudes *relacionales*. Comprende aquel conjunto de virtudes que tienen por materia lo que santo Tomás llama, en el sentido restringido del término y por oposición a las pasiones, las *operaciones*,

16. Cf. sobre esta cuestión el libro de J. GUITTON, *Apprendre à vivre et à penser*, especialmente: III, *De la pensée à l'action*.

es decir, los actos que nos relacionan con los demás según una relación objetiva y externa de «deuda» *(secundum rationem recti et debiti*, I-II, 61, 3; *secundum rationem commensurationis ad alterum*, I-II, 60, 2). Se trata, pues, de la virtud de *justicia* y de la gama de las virtudes emparentadas que realizan a su manera y en medida más o menos perfecta esta noción de deuda y de alteridad. Nos encontramos en el ámbito de las virtudes *sociales* y que están ancladas en la *voluntad*. Salta a la vista la importancia de este grupo de hábitos morales. Si, como piensa santo Tomás, la voluntad es por definición proporcionada al bien del sujeto, que es su objeto propio, si se presenta un objeto que trascienda esta natural ordenación, la voluntad deberá vencer la estrechez de su horizonte «personal» y la indeterminación de su inclinación hacia él por medio del hábito virtuoso: es la obra de la caridad teologal y de la virtud moral de la justicia (y virtudes emparentadas): *Cum obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites naturae, sive quod ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi* (I-II, 56, 6).

El tercer grupo, con la subdivisión antes indicada, comprende las virtudes que hemos llamado «pasionales» y cuya materia, como indica la expresión, está formada por esta serie de reacciones afectivas que santo Tomás llama «pasiones» y que no son otra cosa que los movimientos del apetito sensitivo en su relación con la razón: *Virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem* (I-II, 56, 4).

Siendo la virtud un hábito de la potencia, la diversificación específica de las potencias produce la de los hábitos que las perfeccionan (cf. I-II, 60, 5): *Diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum.* Encontramos, delimitadas *grosso modo*, dos categorías de virtudes, según

la misma distinción del apetito sensitivo en irascible y concupiscible: las virtudes *activantes* y las virtudes *temperantes*. Esto no quiere decir que las virtudes del primer grupo tengan todas por «sujeto» el apetito irascible y las del segundo el apetito concupiscible. Así, por ejemplo, dulzura, humildad y continencia son virtudes temperantes, pero están enraizadas la primera y la segunda en el irascible, del que moderan y reprimen respectivamente los movimientos de cólera (II-II, 157, 3, c. y ad 1) o de presunción en la esperanza (ibíd. 161, 3, ad 3); la tercera está enraizada en la voluntad, que debe resistir los ataques de las pasiones carnales (II-II, 155, 3, ad 1). Inversamente, la paciencia es una virtud del tipo «valor», pero se halla sujeta en el apetito concupiscible, puesto que es la resistencia contra las tristezas ordinarias de la vida que podrían desviarnos de nuestro deber (II-II, 136, 4, ad 2). La distinción de las virtudes en activantes y temperantes no hay que deducirla de una manera rigurosa de su enraizamiento. Sin embargo, es esta diferencia en la emotividad la que funda la distinción de estas dos grandes clases de virtudes pasionales. En efecto, el apetito concupiscible es la afectividad de la atracción y del impulso, del retraimiento y de la huida: tendencia hacia el bien sensible considerado en absoluto; huida ante el mal sensible considerado absolutamente. El apetito irascible es, por el contrario, análogo al instinto de agresividad de los modernos: agresión para obtener un bien sensible arduo o alejar un mal difícil. Estas dos tendencias provocan dos actitudes diferentes de la razón respecto a ellas y son las que van a dar lugar a dos grupos de virtudes diferentes: *moderación* y *temperación* de los atractivos del deseo y del placer; *ataque* y *sostén* de los movimientos de temor y de audacia, de esperanza y de desesperación, de cólera. La moderación será el criterio distintivo de las primeras; la firmeza, el de las segundas, las virtudes activantes.

3. «*Las cuatro cardinales de noble rango*»[17]

Lo que acabamos de decir nos permitirá avanzar con mayor rapidez en la descripción de las virtudes cardinales. Los cuatro

17. PÉGUY, *Quatrains*, en *Oeuvres poétiques complètes*, La Pléiade, p. 566.

grupos de virtudes de que hemos tratado corresponden a cuatro actitudes del hombre virtuoso. Respecto a ellas podemos colocarnos a tres niveles de distinta profundidad.

En un primer nivel, prudencia, justicia, fortaleza y templanza designan las condiciones generales comunes a toda virtud moral: estimación racional del bien, rectitud del espíritu, moderación y firmeza de alma en toda clase de acciones y pasiones. En este sentido, toda virtud es prudente, justa, fuerte, templada. Si nos mantenemos en este primer nivel de significación, no hallaremos ninguna diversidad en las virtudes, salvo, sin embargo, la que opondría la prudencia al grupo indistinto de las otras tres: la rectitud en el discernimiento corresponde, en efecto, a la razón por esencia; sólo corresponde por participación a las demás virtudes, como hemos visto (I-II, 61, 4).

A un segundo nivel, particularizándose la materia, precisándose el objeto, estas cuatro actitudes generales originan los cuatro grupos de virtudes de que hemos hablado antes. Tenemos entonces las virtudes prudenciales, cuya función consiste en determinar el justo medio de razón; las virtudes del género justicia, que aseguran la rectitud *secundum rationem debiti ad alterum* en las operaciones exteriores (I-II, 60, 3); las virtudes del género fortaleza: se proponen fortalecer al alma *(sustinere et aggredi)* contra los movimientos pasionales que pueden apartarnos del deber; las virtudes del género templanza: moderan las pasiones que corren el riesgo de arrastrarnos a lo que les es contrario (I-II, 61, 2). Las virtudes de estos respectivos grupos tienen de común que realizan uno de los cuatro modos generales de que acabamos de hablar; tienen de particular el realizarlo de un modo distinto. Sucede así, por ejemplo, con las diferentes formas de virtudes que dependen de la justicia: si la noción de deuda las acerca, esta noción no significa lo mismo en todas ellas. «Una cosa es debida de un modo a un igual, de otro modo a un superior, de otro modo a un inferior. Es debida de otro modo como consecuencia de un pacto o una promesa, o de un beneficio recibido. Y estos diferentes títulos de deuda dan lugar a diferentes virtudes. Así, la religión es la virtud por la cual damos a Dios lo que le es debido, la piedad filial es aquella por la cual damos a los padres y a la patria lo que les es debido» (I-II, 60, 3).

Finalmente, a un tercer nivel, estimación racional, rectitud en las operaciones exteriores, moderación y firmeza son consideradas en los que tienen de más característico, y los objetos correlativos en lo que tienen de más preciso y de más particular. En el interior de cada uno de los cuatro grupos destacará una virtud que realizará al *máximo* y *principalmente* lo que las otras virtudes (llamadas partes potenciales) no realizan sino en menor grado. Por esto estas cuatro virtudes se llaman *cardinales* o *principales*.

Primacía, en primer lugar, *propter principalitatem materiae* (I-II, 61, 3), teniendo por objeto, cada una de las virtudes cardinales, la materia que realiza mejor la condición general que da su nombre al grupo de la que es *virtud-tipo*[18]. Primacía de influencia, en segundo lugar, en el sentido de que quien puede lo más puede lo menos y de que el que es capaz, por ejemplo, de moderar los deseos de la carne, podrá también, dependiendo las virtudes unas de otras y siendo uno el sujeto que las ejerce, aportar el mismo espíritu de moderación en el dominio de sí mismo ante el peligro de muerte.

Por todas estas razones se ha llamado, a estas virtudes, virtudes cardinales. Pero el empleo de este término tiene además la ventaja de mostrar, por su misma etimología, que las virtudes así llamadas tienen el papel de gozne en la vida moral: *Proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae, propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur (De Virt. card.*, q. un., 1).

---

18. Cf. GAUTHIER, o.c.

Capítulo segundo

LA VIRTUD DE PRUDENCIA

«Reina de las virtudes morales, noble y hecha para mandar, porque mide nuestros actos con relación a un fin último que es Dios mismo, soberanamente amado» [1], la prudencia es, sin embargo, una virtud ignorada y desconocida. En su acepción corriente, el término designa más bien la actitud de un alma timorata que teme el riesgo y la audacia y se refugia en una seguridad calculadora. Desvalorización de la palabra, pero también de la cosa. El paso dado por Kant al imperativo categórico y a la noción de buena voluntad como constitutivo formal de la moralidad es a la vez el testigo y la causa parcial de este estado de cosas. Cuando Kant se propone definir el imperativo categórico, lo hace oponiéndolo a los imperativos hipotéticos de la habilidad y de la prudencia. A diferencia del imperativo moral, que es incondicional y se impone por sí mismo, los otros dos imperativos conciernen a la determinación de los medios para la obtención sea de una finalidad técnica, sea de la felicidad. Más exactamente, enuncian la necesidad en que estoy de escoger medios, si me propongo un determinado fin. Son analíticos: «Quien quiere el fin, quiere también los medios... de conseguirlo que son indispensablemente necesarios y que están en su poder» [2]. Los dos imperativos hipotéticos están, pues, fuera del dominio de la moralidad, pues no proporcionan la ley específica de la voluntad; y tenemos así la prudencia, por legítima y necesaria que sea, excluida de la esfera moral. Es más, tiene la desventaja sobre la habilidad

1. MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 15.
2. *Fondament de la métaphysique des moeurs*, ed. Delagrave, p. 130.

técnica de que es posible determinar con rigor los medios de alcanzar un fin técnico propuesto, mientras que la prudencia es incapaz de asegurar esta determinación, puesto que, si bien se encarga de escoger los medios para la obtención de la felicidad, no hay nada más flotante que este mismo concepto de felicidad. Por esto, si la habilidad técnica puede dictar reglas, la prudencia sólo puede enunciar consejos.

Ahora bien, este desconocimiento del papel y de la naturaleza de la prudencia tiene graves consecuencias. Pues tiende a acentuar hasta el exceso la autonomía de la voluntad, a sustraer su acción de la clarividencia de la razón, a distinguir hasta separarlas inteligencia y voluntad, ser y bien. Pero la prudencia, según la doctrina tomista, señala precisamente «la parte inalienable del conocimiento en la virtud»[3]. Por esto esta virtud ocupa un lugar de primera importancia en la moral de santo Tomás.

Para convencerse de ello bastaría pensar en el lugar que el Doctor Angélico le asigna en la economía de la *Suma teológica*: es la primera de las virtudes cardinales y por ella empieza el estudio detallado de las mismas (II-II, 47-56). A ella corresponde la dirección de la acción virtuosa estableciendo un equilibrio siempre móvil en la elección de los medios, teniendo en cuenta la complejidad de las situaciones concretas y de las circunstancias particulares. Esta importancia queda puesta de relieve por la función primordial de la conexión de las virtudes, puesto que, si las virtudes morales son necesarias para que pueda darse la prudencia en el sentido estricto del término, recíprocamente, no hay virtud moral posible sin la presencia de la prudencia. Por esto santo Tomás puede afirmar: *In definitione (virtutis moralis) convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia* (II-II, 47, 5, ad 1).

Siendo tan grande la importancia de la virtud de la prudencia, dividiremos su estudio de la siguiente manera: prudencia y arte; prudencia, virtud intelectual; prudencia, virtud moral; prudencia y conexión de las virtudes.

---

3. DEMAN, *La Prudence*, ed. «Rev. Jeunes», p. 9.

I. Prudencia y arte

Hemos visto que santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue dos clases de virtudes: las virtudes de la inteligencia y las virtudes del apetito, las virtudes intelectuales y las virtudes morales. Las virtudes intelectuales que perfeccionan la inteligencia en su actividad propia, se subdividen a su vez en dos categorías, según que los conocimientos cuya perfección deben asegurar tengan como fin el saber en sí mismo o la regulación de un acto que haya que realizar, de una obra que haya que hacer: virtudes del intelecto especulativo y virtudes del intelecto práctico. Inteligencia, ciencia, sabiduría, forman el equipaje virtuoso del primero: la inteligencia es el hábito, en cierta manera innato, de los primeros principios; la ciencia, el hábito de las verdades sistemáticamente encadenadas por vía de razonamiento; la sabiduría, el hábito de los primeros principios y de las primeras causas.

Arte y *prudencia* son las virtudes del entendimiento práctico. Pues no basta que el hombre pueda cumplir con facilidad, estabilidad y alegría los actos que dependen del conocimiento especulativo; es necesario, además, que le sea conferida una capacidad análoga de crear obras y de transformar el mundo, de obrar moralmente y de humanizarse a sí mismo. A esto está asignada, en el ámbito del hacer, la virtud de *arte;* en el del obrar, la virtud de *prudencia.*

Por tanto, una profunda diferencia separa esta segunda categoría de virtudes de los hábitos del intelecto especulativo. Arte y prudencia son, en último término, prácticas inmediatamente orientadas hacia lo operable. No cabe duda de que son aún conocimientos, pero son también *directrices* de la obra que hay que ejecutar, de la acción que hay que hacer. Y si en su dominio respectivo deben alimentarse de principios y de reglas universales, que la prudencia por su parte recibe de la sindéresis y de la ciencia moral, están ordenadas ante todo a actos singulares. Su dominio propio es el de lo contingente.

Estas semejanzas entre el arte y la prudencia no deben hacer

descender las diferencias que las oponen. *Recta ratio agibilium, recta ratio factibilium*, éstas son las dos breves fórmulas que, definiéndolas, marcan también sus caracteres distintivos. En efecto, el arte está encargado de rectificar la inteligencia práctica en el orden del «hacer»; la prudencia en el orden del «obrar»; si convenimos en entender por «hacer» la producción de una obra exterior (la noción antigua y medieval es, pues, más amplia que la moderna), y por «obrar», la actividad propiamente humana.

El arte es, pues, un hábito operativo que dirige una actividad *transitiva;* la prudencia, por el contrario, se aplica a una actividad *inmanente*[4].

De esta primera diferencia se deriva otra. El arte no está ordenado al bien del artista, sino al de la obra producida. Importa poco, desde el punto de vista del arte, que el artista cree en la alegría o en la cólera; lo que importa es que la obra creada sea buena. Si se trata de un producto técnico, lo esencial es que el instrumento sea apto para cumplir su función: se exige de un buen cuchillo que corte; de una buena sierra, aserrar bien. Es el *bonum operis* el que el arte persigue como fin propio. La prudencia, por el contrario, está ordenada al *bonum operantis*, puesto que tiende a dirigir la acción humana, y que la acción es la perfección del agente. El prudente persigue, pues, su propio bien. El arte y la prudencia humanizan y espiritualizan. Pero esta espiritualidad el arte la hace pasar a la materia inerte, la prudencia al ser humano mismo. Se ve cuál es, a este respecto, la dignidad superior de la prudencia. El objeto de arte, como el objeto trabajado, cualquiera que sea su perfección, sólo devuelve al hombre el reflejo de su propio genio, mientras que la obra de la prudencia es el *bonum humanum* pura y simplemente (II-II, 47, 2, ad 1). Así también, mientras el arte se propone fines «particulares y extrahumanos»[5], la prudencia concierne al *finis communis totius vitae humanae* (II-II, 47, 2, ad 1).

Esta diferencia de los fines perseguidos presupone también una diferencia de las relaciones de uno y otro por referencia al apetito. Como repite a menudo santo Tomás, arte y prudencia son realmente dos virtudes, pero no del mismo rango, sino con una dife-

---

4. *In VI Ethic.*, n.º 1 152.
5. MARITAIN, o.c., p. 24.

rencia de profundidad. Si la virtud, empleando la definición de Aristóteles adoptada por santo Tomás, «hace bueno al que la posee y buena la obra que realiza», el término conviene sólo propiamente a la prudencia, no al arte. Puesto que, si el arte confiere la capacidad de hacer bien, y si perfecciona el intelecto práctico haciéndolo capaz de juzgar bien, con facilidad y constancia, no da, sin embargo, el buen uso del mismo: *Ars autem facit solum facultatem boni operis* (I-II, 57, 4). Sólo es virtud en un sentido derivado, así como los hábitos del intelecto especulativo. Por tanto, da pruebas de mayor perfección el gramático que se equivoca sabiéndolo y queriéndolo, que el que se equivoca sin darse cuenta. El arte no presupone, pues, la rectitud del apetito. Lo contrario sucede en el caso de la virtud de la prudencia. Por esto es a la vez virtud intelectual y virtud moral. Si su función es la de conocer para dirigir y mandar, sólo puede hacerlo conformándose a los fines previamente queridos y dados. Ahora bien, estos fines son los fines de la vida humana, es decir, los valores de la templanza, de la fortaleza y de la justicia. La prudencia, por tanto, no podrá determinar los medios de conseguir estos fines, si la intención de estos fines no está ya dada; lo cual sólo está asegurado por el apetito rectificado por las virtudes morales. *Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tamquam praesupponens rectitudinem* (I-II, 57, 4).

De aquí una última diferencia. Arte y prudencia, a diferencia de los hábitos del intelecto especulativo que conciernen el dominio de los conocimientos necesarios, son relativos a los de lo *contingente*. Pero frente a las realidades contingentes respectivas *(factibilia, agibilia)*, el arte puede determinar con seguridad y precisión las reglas que hay que utilizar. Por lo menos sucede así si se considera el acto propio del arte que es el juicio: *Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant (In Post. Anal., Prooemium,* n.º 1). El caso de la prudencia es diferente. Pues si los fines humanos son relativamente determinados, la variedad de los medios para realizarlos es función de la verdad casi infinita de las situaciones concretas, de las circunstancias singulares, de la historia individual, de los datos psicológicos particulares, etc. *Fines*

autem recti humanae vitae sunt determinati... Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum (II-II, 47, 15). Por esta razón, el dominio de la moral es, por excelencia, como señala Maritain, el dominio de «esta búsqueda a tientas y multiplicada que los antiguos denominaban el *consilium* (la deliberación, el consejo)» [6].

II. La prudencia, virtud intelectual

1. *El intelecto práctico, sujeto de la prudencia*

La comparación con el arte nos ha permitido ya poner de relieve un rasgo esencial de la virtud de la prudencia: es una *virtud intelectual.* Conviene insistir en este punto. Y esto significa en primer lugar que la prudencia está vinculada al *intelecto práctico.* En el *intelecto,* y bajo este respecto, da el poder, como toda virtud en general, de hacer bien; la habituación que crea permite apreciar el caso particular y contingente, referirlo a los principios universales que definen la bondad moral de la acción. En el intelecto *práctico,* y esto quiere decir que la prudencia no conoce por conocer, sino para *dirigir* y *mandar.* No se contenta con pasar por encima de la acción; se compromete y opina; está ahí para dirigir *efectivamente* la acción. Es la virtud de las iniciativas y, cuando las circunstancias lo exigen, de la audacia. ... *Laus prudentiae,* dice santo Tomás, *non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis* (II-II, 47, 1, ad 3).

6. *Art et scolastique,* p. 29. Sobre toda esta cuestión véase la obra citada; véase también, entre otros textos de santo Tomás, II-II, 47, 2 ad 3; 4, ad 2, donde se dan los matices suplementarios.

2. *La prudencia y los hábitos intelectuales de sindéresis y de ciencia moral*

Empecemos ante todo señalando las relaciones de la prudencia con la *sindéresis* y la *ciencia moral*. Pues la prudencia, según santo Tomás, ilumina y dirige el caso particular (y para ella sólo hay casos particulares) a la luz de conocimientos y de reglas de acción universales. Por tanto, el hombre prudente debe conocer los principios universales de la acción y los casos singulares de la acción: *Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat particularia, circa quae sunt operationes* (II-II, 47, 3).

La prudencia debe inspirarse ante todo en los principios primeros en el orden del obrar, que le proporciona la sindéresis con su principio absolutamente primero: *bonum est faciendum, malum autem vitandum.*

Este primer juicio del orden moral no hace más que formular la atracción necesaria del bien, conocido como tal, sobre la voluntad humana. «Y en este axioma se fundan todos los demás preceptos de la ley natural» (I-II, 94, 2), puesto que no hacen más que expresar los fines primordiales que corresponden a las grandes inclinaciones de nuestra naturaleza racional.

La prudencia debe también inspirarse en las conclusiones de la *ciencia moral*. Pues los preceptos de la ley natural están lejos de determinar el conjunto de deberes que se imponen a la conducta del hombre. Entre los principios primeros de la sindéresis que iluminan toda la marcha de la actividad moral y el precepto prudencial que la compromete existencialmente, queda lugar aún para el recurso a las lentas elaboraciones de la búsqueda científica.

A esta doble luz, completada por las claridades infracientíficas que nos da la experiencia y que pueden generalizarse en reglas más o menos válidas universalmente, la prudencia realiza su obra propia: juzgar el caso particular y determinar el justo medio para alcanzar los fines que le propone la razón natural y que la voluntad recta quiere, rectificada por las virtudes correspondientes. *Et horum (scilicet principiorum primorum rationis practicae et conclusionum scien-*

tiae moralis) est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium (II-II, 47, 6).

Vemos, pues, que santo Tomás se niega a dejar la dirección de la acción a la sola buena voluntad o al empirismo de una prudencia que no se refiera a los datos universales de la sindéresis y de la ciencia moral. Pero esto no significa que baste proseguir el movimiento de determinación cada vez más completo que la ciencia moral se propone, para llegar finalmente al caso particular. La acumulación de reglas abstractas no permitirá jamás llegar al caso singular en lo que tiene de concreto y de vivo. La ciencia no hace la virtud. Por esto la prudencia tiene una función insustituible: la de un conocimiento concreto en el que las disposiciones afectivas y esta especie de conocimiento por connaturalidad, son más importantes que la ciencia más elaborada. Pero esto no impide que la ciencia, y *a fortiori* la sindéresis, sean indispensables para la acción moral.

3. *Prudencia y verdad*

Que la prudencia sea una virtud intelectual significa que tiene de común con toda virtud intelectual conducir *infaliblemente a la verdad*. De este modo queda planteada la cuestión de las relaciones de la prudencia con la verdad que le es propia.

Ahora bien, en el *ad 2* de la II-II, q. 47, a. 3, santo Tomás se pone la objeción siguiente: si la prudencia es conocimiento de lo singular, no puede ser una virtud, pues lo singular es infinitamente complejo y no existe un conocimiento seguro de ello. Si la prudencia es una virtud, sólo puede habilitar para el conocimiento de lo necesario y universal. No es, pues, conocimiento de lo contingente.

En su respuesta, santo Tomás afirma que es imposible a la razón humana conocer lo singular en su complejidad y en su riqueza inagotable, y que, desde este punto de vista, no puede pretender asegurar la infalibilidad. Pero, añade, es posible reducir la multiplicidad infinita de los casos singulares a una media estadística o a una especie de situación común válida para muchos casos. De este modo la prudencia puede, gracias a la experiencia, estar segura de una verdad *objetiva*.

La respuesta es significativa, porque lo que santo Tomás admite aquí, es que la prudencia puede estar *sujeta a error*. Y entonces el problema se vuelve a plantear con acuidad. No basta, en efecto, para merecer el nombre de virtud, que la prudencia se equivoque raramente; es necesario, además, que sea *infalible*. Si, pues, la prudencia es una virtud intelectual, es que es infaliblemente verdadera; si no puede serlo con relación a lo contingente, cualquiera que sea la obligación que tiene de asegurar una justa apreciación de las realidades, esto significa que hay que buscar la verdad en otra parte. Por otro lado, si no puede serlo con relación a lo necesario, pues sería una virtud especulativa, debe serlo de un modo distinto al de la virtud intelectual especulativa.

En efecto, para resolver la dificultad es preciso distinguir entre la verdad del conocimiento *especulativo* y la verdad del conocimiento *práctico*[7]. La verdad del conocimiento especulativo consiste en la conformidad de la inteligencia con la cosa; siendo el fin del conocimiento especulativo el conocer en sí mismo, la inteligencia humana, que no es creadora, debe regularse sobre el ser de las cosas. En el caso del conocimiento práctico las relaciones quedan invertidas, pues su fin es regular el hacer y el obrar. Por tanto, el intelecto práctico no debe medirse sobre la acción, sino que la acción será verdadera por su conformidad con el juicio prudencial. Es la razón práctica la que se convierte en regla y medida de la acción según el texto ya citado que reproducimos: *Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae* (I-II, 64, 3).

Sin embargo, la misma razón debe conformarse en su actividad prudencial a una regla y a una medida. No pudiendo ser esta medida ni la realidad concreta en su inagotable riqueza y complejidad, ni la acción, sólo puede ser el apetito rectificado por su tendencia hacia los fines esenciales de la realidad humana o los valores primordiales de la existencia moral. Estos fines o valores son propuestos, a su vez, al apetito por la sindéresis, puesto que la razón natural

7. LABOURDETTE, *Connaissance pratique et savoir moral*, en *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique*, especialmente p. 143-146, 150 y 156.

señala al hombre las grandes direcciones que la intención voluntaria asumirá. En el dinamismo de estas intenciones fundamentales la prudencia debe determinar el justo medio que las virtudes tienen que realizar. La determinación racional que la prudencia debe asegurar es, a la vez, *medida* y *medidora: medida* con relación a las intenciones cuya rectitud es procurada por las virtudes morales en su relación con los valores fundamentales de la existencia moral; *medidora* con relación a la acción concreta que debe conformarse a su juicio y a su precepto.

La prudencia puede, pues, equivocarse cuando se enfrenta con la complejidad de las situaciones existenciales; implica aquella parte de riesgo de que hablábamos antes. Será infaliblemente verdadera en la recta regulación que asegura a la acción, por su conformidad con el fin que hay que realizar [8]. «El mismo juicio — escribe el padre Deman — puede ser falso confrontado con la realidad, y verdadero con relación al apetito» [9]. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la mayor parte de las veces la prudencia es capaz de desenredar la madeja de las situaciones gracias a la delicadeza, a la habilidad y a la rectitud del juicio que desarrolla en el hombre virtuoso. Se adecuará, pues, en la mayoría de veces a la movilidad, a la diversidad y a la novedad de los casos. El siguiente texto de Cayetano resume muy bien lo que acabamos de decir: *Veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere: veritas autem intellectus practici in dirigere. Et sic veritas intellectus speculativi consistit in hoc, quod cognoscere adaequatur rei cognitae: veritas autem intellectus practici consistit in hoc, quod dirigere adaequatur principio directivo* [10].

III. La prudencia, virtud moral

Virtud intelectual, la prudencia es también, como sabemos, *virtud moral*. Y esta afirmación señala la relación esencial de la prudencia con las otras virtudes y la de la razón prudencial con la

8. Cf. Labourdette, o.c., p. 144.
9. O.c., p. 465.
10. Cayetano, en I-II, 57, 5.

voluntad recta. *Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus,* escribe santo Tomás, *non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod mota est a voluntate* (I-II, 56, 3).

Podemos aducir dos razones que muestran que la prudencia es una virtud moral. La primera se halla expuesta en la II-II, q. 47, a. 4 y la segunda en la I-II, q. 56, a. 3. Todo hábito bueno dice relación al bien. Pero el bien puede ser considerado *material* o *formalmente.* En el primer caso se trata de la cosa buena o del objeto bueno. En este sentido puede decirse que todo hábito bueno o virtud perfecciona a la potencia, habilitándola para realizar actos buenos. Así sucede, por ejemplo, con las virtudes del intelecto especulativo (lo verdadero es el bien de la inteligencia, porque es lo que le conviene como su objeto, pero no lo es bajo la formalidad del bien). En el segundo caso, el bien de que se trata no es sólo el objeto bueno, sino este mismo objeto en cuanto bueno. Ahora bien, el bien es el objeto de la voluntad. Por tanto, sólo las virtudes de la potencia apetitiva tienen por objeto el bien como tal; y también solamente ellas merecen el nombre de virtud, entendida en su sentido pleno según la definición aristotélica: *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum facit.* Éste es el caso de la prudencia que, implicando una referencia a la rectitud del apetito, implica, por lo mismo, referencia al bien, *sub ratione boni.* Y santo Tomás puede escribir: *Prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus connumeratur* (II-II, 47, 4).

En cuanto a la segunda razón, la conocemos ya. La virtud es un hábito que confiere el poder de obrar bien. Pero pueden darse dos casos. O bien este hábito confiere la simple capacidad de obrar bien, sin dar el derecho de uso: el arte de la gramática da al gramático el poder de hablar bien; no le impide hacer solecismos voluntarios. O bien la virtud, al conferir la capacidad de obrar bien, hace también que se use como es debido y cuando es debido. En este caso, el hábito implica la rectificación de la inclinación voluntaria. Ocurre así con la prudencia: *recta ratio agibilium.* Presupone que el hombre esté bien dispuesto con relación a los fines morales; lo que no es posible más que por la recta inclinación de la voluntad.

IV. Prudencia y conexión de las virtudes

El carácter moral de la virtud de la prudencia nos lleva a tratar un problema importante, que las indicaciones dadas anteriormente nos permitirán considerar rápidamente; es el de la *conexión* de las virtudes. La tesis puede enunciarse de la forma siguiente: 1) no hay prudencia sin virtud moral; 2) no hay virtudes morales sin prudencia; 3) de modo que la posesión de una virtud implica la de todas las demás y faltan todas si falta una.

En primer lugar, *no hay prudencia sin virtud moral*. En efecto, la prudencia es la recta determinación de los medios que hay que escoger para realizar los fines y los valores de la vida humana. Esta determinación se hace por la aplicación de los preceptos de la sindéresis a la acción considerada en su movilidad y en su carácter concreto. Ahora bien, entre estos preceptos y esta acción, hay toda la distancia que existe entre la generalidad de una ley universal y la singularidad de una regla individualizada. Si la rectitud del juicio queda garantizada, como sabemos, para los primeros, si incluso la perversión ocasional o habitual de la voluntad no logra dominar esta «voz» de la razón, no sucede así con los actos de la razón últimamente práctica. La afectividad interviene aquí, arrastrando al juicio por la pendiente de su inclinación, ya sea para falsear la apreciación de la razón, ya sea para asegurar su rectitud, según las desviaciones o la propia rectitud de las potencias apetitivas. Puede admitirse, además, que dejando aparte cierto número de preceptos completamente generales, la desviación de la razón puede extenderse, más allá de los juicios estrictamente existenciales, hasta la zona de los mismos valores. Porque, si bien el ser de los valores no depende del hombre, su aparecer está condicionado por su propio ser. «El hombre no inventa las realidades morales y religiosas, pero inventa su propia relación con ellas; de este modo inventa su propio universo de fines y de valores, constituyéndose él mismo tal como se quiere»[11]. Por tanto, es importante asegurar la rectitud

11. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, p. 254. Cf. supra, p. 119-122.

en la aprehensión de los valores, y en consecuencia, la de los actos de la razón prudencial, haciendo más firme la afectividad en la estabilidad de la virtud moral, que es el principio de la prudencia. La recta determinación de las situaciones existenciales que ésta debe procurar sólo es posible si la voluntad está asegurada en sus intenciones por la presencia de la virtud moral.

Recíprocamente, no hay virtudes morales posibles sin la prudencia. En efecto, la virtud moral es «un hábito de elegir»: *Habitus electivus, idest faciens bonam electionem* (I-II, 58, 4). Para este fin se requieren dos condiciones: la intención recta del fin y del valor, asegurada por la virtud moral, como acabamos de ver; la recta determinación del justo medio virtuoso que, por la deliberación, el juicio y el precepto prudencial, dirige el dinamismo de la voluntad y de las virtudes morales en el sentido que conviene para la obtención de los fines previamente queridos por la intención voluntaria (cf. I-II, 58, 4).

Esta doctrina de la conexión de las virtudes, caso particular del doble condicionamiento de la inteligencia y de la voluntad, implica la consecuencia de que el hombre virtuoso posee *todas las virtudes* o no posee ninguna; la presencia de una virtud moral implica la *integridad* del organismo virtuoso. Pero evidentemente es necesario ponerse de acuerdo acerca del sentido de la palabra «virtud».

Si se designa con ella un simple esbozo, una *inchoatio virtutis* o también una simple inclinación procedente de la naturaleza o de un hábito *(assuetudo)* que es costumbre más que dominio habitual del apetito, es evidente que no puede hablarse de conexión. Se tendrá, por ejemplo, cierta facilidad a realizar actos de templanza, pero se faltará a la justicia. Por el contrario, si se trata de la virtud en el sentido estricto del término, la conexión de las virtudes se hace necesaria y su posesión integral obligatoria. Es fácil comprender esta exigencia de integridad, puesto que la ausencia de una virtud en un sector determinado puede provocar desfallecimientos de la voluntad en otros sectores (la intemperancia puede arrastrarme a la injusticia), y el juicio prudencial se halla, por ello, comprometido por la intención de una voluntad vinculada al mal.

En el fondo, es más exacto decir que la justicia sin la templanza no es verdadera justicia, puesto que está amenazada en su exis-

tencia por la fuerza de la intemperancia. A una objeción que él mismo se hace y según la cual puede poseerse la templanza, como la experiencia confirmaría, sin tener las demás virtudes, santo Tomás responde: *Illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi* (avaricia, timidez), *non habent temperantiam, quae est virtus: sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales...; vel per consuetudinem acquisitae, quae sine prudentia non habet perfectionem rationis* (II-II, 141, 1, ad 2).

Otra consecuencia de esta doctrina de la conexión de las virtudes que quisiéramos subrayar rápidamente es la de su *importancia pedagógica.* Si la educación moral consiste principalmente en hacer adquirir al niño y al adolescente hábitos virtuosos, la pedagogía moral deberá asegurar una formación a la virtud a la vez *diferenciada* y *global. Diferenciada,* puesto que no hay que perder de vista la distinción de las virtudes, indispensable para una educación moral del hombre considerado en la diversidad de sus capacidades; el esfuerzo deberá dirigirse a todos los dominios de la realidad humana; habrá que tener en cuenta principalmente los datos caracterológicos y las virtualidades que ofrecen a la habituación virtuosa del niño, del adolescente y del joven. Uno de los primeros aspectos de la doctrina de la conexión es precisamente distinguir las virtudes para unirlas. *Global,* también: por tanto, hay que evitar lo que podríamos llamar la trampa de la «especialización»: engaño de una castidad que linda con la injusticia flagrante en las palabras (maledicencia y calumnia), de una fuerza y valentía ante los peligros, que capitulan ante los ataques de la pasión, etc. Hay que recordar siempre que toda virtud está en conexión con las demás y que no puede emprenderse la formación de una sin procurar al mismo tiempo y de una manera más o menos inmediata la adquisición equilibrada del conjunto. Vemos, pues, en qué sentido es exacto decir que educar *una* virtud es educar todas las *demás.* Es verdad con la condición de no volver esta virtud sobre ella misma; de no concederle un predominio deformador sobre las demás; sólo conseguiríamos, como hemos dicho, obtener la apariencia de una virtud, pero no su realidad.

Finalmente, no podemos olvidar que la educación de la virtud

debe estar *motivada,* debe apoyarse en razones; ésta es la obra propia de la prudencia; la verdadera educación moral deberá, pues, intentar formar la razón prudencial del educando.

Con estas observaciones hemos concluido las páginas consagradas a la prudencia.

Capítulo tercero

LAS VIRTUDES DEL APETITO SENSITIVO: VIRTUDES ACTIVANTES Y VIRTUDES TEMPERANTES

Después de la virtud de la prudencia tenemos que examinar las virtudes del apetito sensitivo, que anteriormente hemos designado con los términos de virtudes activantes y virtudes temperantes. No podremos dar más que algunas indicaciones esquemáticas, porque la materia de estos dos sectores es demasiado abundante y muy delicado su estudio.

I. La vida pasional

El hombre es hombre por su razón y su cuerpo. Espíritu encarnado, animal racional, como se quiera. Lo importante es comprender bien que se encuentra en el punto de convergencia de dos mundos, el de la animalidad y el del espíritu; nudo vivo en el que se enlazan, no sin lucha ni desgarradura, el impulso de las fuerzas instintivas, tendencias naturales, pulsiones inconscientes de una parte, y de otra las inclinaciones que ilumina y dirige la luz de la inteligencia y penetra el dinamismo de la voluntad. Equilibrio frágil, en el que se juega un destino: la unidad concreta, existencial, que hay que forjar, es el fruto de un esfuerzo incansablemente repetido al que las virtudes morales deben asegurar la eficacia y la perseverancia.

Enfrentamiento de dos mundos, ciertamente, pero también colaboración. El impulso desordenado y relativamente independiente de

los instintos no debe impedirse, y menos aún negar o suprimir lo que a veces se llama, en un lenguaje más o menos feliz, «la naturaleza», entendiendo con ello lo que nos constituye como animal, sino que debemos asegurar la integración de los valores biológicos e instintivos, no sin sacrificio ciertamente, ni renuncia, ni violencia, con la unidad de una persona que se define por su orientación espiritual.

Ahora bien, las tendencias que indican en nosotros nuestra pertenencia al mundo animal se dividen, como sabemos [1], en dos categorías: las tendencias vinculadas a lo que se llama «el instinto de amar» (concupiscible) y las que dependen del «instinto de agresividad» (irascible) [2]. Tres pares de pasiones antitéticas corresponden al primero: amor y odio, deseo y aversión, placer y dolor. Amor, deseo y placer señalan en nosotros la atracción del bien sensible; odio, aversión, tristeza, la repulsión del mal sensible. Siendo el mal la privación del bien, la primera serie de pasiones del apetito concupiscible es fundamental y, entre todas las pasiones, el amor es la primera: primer despertar del apetito, designa la connaturalidad de la tendencia con su objeto, la afinidad del apetito con el bien; cuando se ilumina con el conocimiento, como sucede en el hombre, la connaturalidad se convierte en complacencia efectiva y activa, sensitiva o voluntaria, según el caso. Deseo y placer, *concupiscentia* y *delectatio*, presuponen, pues, esta connivencia originaria entre el apetito y su objeto, porque sólo por el objeto amado hay deseo y alegría: *Nullus desiderat nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato* (I, 20, 1). Odio, aversión y dolor son el reverso de las tres pasiones precedentes. Y de este modo volvemos a hallar la primacía del amor. «No hay ninguna pasión que no presuponga el amor. Pues toda pasión del alma implica movimiento hacia un objeto o reposo en él. Ahora bien, todo movimiento hacia un objeto, así como todo reposo en él proceden de una connaturalidad o coaptación, en que consiste el amor. Por tanto, «es imposible que una pasión sea causa universal del amor» (I-II, 27, 4). Ello equivale a decir que el amor es «la raíz primera de la vida sensitiva» [3].

---

1. Cf. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, p. 67 ss.
2. PHILIPPE, *Dieu de colère ou Dieu d'amour*, en *Amour et violence*, p. 84 s.
3. PHILIPPE, ibíd., p. 86.

Dependen del instinto de agresividad las pasiones de temor y audacia, esperanza y desesperación y, finalmente, la ira, que no tiene contrario. El carácter propio del instinto de agresividad y de las pasiones que de él dependen es el de la dificultad que presentan el bien que hay que buscar, el mal que hay que evitar: *Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes et huiusmodi* (I-II, 23, 1). El instinto de agresividad no indica en nosotros el puro despliegue de la violencia; no es primeramente el instinto de muerte y destrucción. En su aspecto positivo es la fuerza que conquista, en reñida lucha, los valores difíciles y ataca con energía al mal amenazador; es, como dice el padre Philippe, «el aspecto conquistador del amor» (ibíd., p. 87). Y el mismo autor añade: «Puede resultar difícil amar u odiar. La dificultad es una dimensión que se encuentra tanto en el plano del amor como en el del odio, y la agresividad se caracteriza precisamente por esta dificultad que engendra la lucha. El bien, en cuanto que es ardua su consecución, el mal, por cuanto es difícil de evitar, son los objetos de la agresividad» (ibíd.).

Sería muy fructífero enriquecer el análisis tomista, que se mantiene en un plano más bien metafísico, con las ricas descripciones de la psicología contemporánea. Especialmente convendría señalar la diferencia entre emoción, sentimiento y pasión-predominio; tener en cuenta las aportaciones de la psicología profunda, etc. No podemos hacerlo aquí y debemos contentarnos con el recuerdo sumario de ciertas nociones. Añadiremos sencillamente algunas observaciones. La primera concierne a la definición de la pasión en el sentido tomista del término. Ésta se definirá como «el acto del apetito sensitivo en cuanto implica una modificación corporal» (I, 20, 1, ad 1); o con Gilson, y de un modo más explícito: «Una modificación que resulta accidentalmente en el alma por el hecho de su unión con el cuerpo y cuya sede está en el apetito sensitivo»[4]; o finalmente, y con mayor brevedad, si se tiene en cuenta que todo acto del apetito sensitivo va acompañado de una modificación corporal, un movimiento del apetito sensitivo.

---

4. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 113.

La pasión definida de este modo no se identifica ni con la emoción, ni con el sentimiento, ni con la pasión-predominio de los modernos. Tiene de común con ellos ser un movimiento de la sensibilidad afectiva y, por consiguiente, interesar a la vez alma y cuerpo. Pero no tiene la permanencia de la pasión de los modernos, ni necesariamente su predominio; no es necesariamente repentina y violenta como la emoción-choque; no tiene obligatoriamente el carácter regulador y adaptativo que la psicología contemporánea concede al sentimiento. «Por eso — escribe el padre Corvez — santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama pasiones, en psicología, a los movimientos del alma que implican esencialmente una modificación corporal, a saber, todos los actos del apetito sensitivo, sin distinción de violencia o de debilidad, de permanencia o de fugacidad, de orden o de desarreglo» [5].

Señalemos también, para terminar que, si las pasiones son, según santo Tomás, movimientos del apetito «comunes al hombre y al animal» *(homini aliisque animalibus communes;* I-II, 6, Prólogo), no se encuentran jamás en él en estado puro y contienen siempre armónicos propiamente humanos. Desde este punto de vista es significativo que los mismos términos sirvan para designar las pasiones propiamente dichas y los movimientos del apetito superior: amor, deseo, alegría, etc. Considerada en su realidad concreta y con anterioridad a las distinciones que el análisis psicológico o metafísico introducirá en ella, la reacción afectiva es mixta. Por tanto, hay que reconocer que la unidad es tan profunda, tan débil el límite entre la zona pasional y la de las reacciones afectivas voluntarias, que resulta difícil en la práctica señalar las fronteras: el acto sexual, por ejemplo, se convierte en una de las expresiones más elevadas del amor humano, el acto de comer y de beber supera su propia utilidad biológica para convertirse en uno de los símbolos más profundos de la fraternidad entre los hombres.

5. *Les Passions de l'âme,* t. 1, ed. «Rev. Jeunes», p. 242.

II. La templanza y el grupo de las virtudes temperantes

Después de esta serie de observaciones preliminares, pasemos a una breve descripción de la templanza y de las virtudes que se agrupan alrededor de ella.

1. *La templanza*

Si recordamos que la virtud cardinal realiza en grado máximo y principalmente una de las cuatro condiciones generales comunes a toda virtud, corresponderá a la templanza asegurar la moderación en una materia particularmente difícil. Ahora bien, entre las tendencias que constituyen en nosotros el signo más evidente de nuestra pertenencia al mundo animal, hay que conceder un lugar a las llamadas tendencias «alimenticia» y «sexual». Corresponden en el hombre a una doble intención de la naturaleza (esto explica, como veremos, su fuerza y, a veces, su violencia): conservación y desarrollo del individuo, conservación y desarrollo de la especie. Hablando de los actos relativos a estas dos tendencias, santo Tomás escribe: *Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservantur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae* (II-II, 141, 4).

Tendencias electivas en el sentido de que están orientadas (hacia el alimento, hacia el compañero sexual), tienen, sin embargo, un gran margen de indiferencia en cuanto a la elección del objeto. Se despiertan en impulsos conscientes e inconscientes bajo el doble estímulo de factores internos (orgánicos, como las hormonas; psíquicos, como los deseos reprimidos de la psicología profunda) y de factores externos y objetivos (la presa que percibe el animal). Se manifiestan al nivel de la conciencia animal o humana en forma de deseos, de codicia, de atracciones, en los que la imaginación anticipa el gusto del placer esperado y sobrevalora su realidad.

Estas dos tendencias de la naturaleza, o —empleando el lenguaje de santo Tomás— el apetito natural de su propia conservación y de la conservación de la especie, pueden irrumpir y desarrollarse en un impulso violento, en una tempestad «pasional», que moviliza en provecho propio la agresividad de la esperanza-pasión, de la audacia y de la ira. La violencia del instinto «nutritivo» estalla, por así decir, en toda su desnudez «en los animales carnívoros, los voraces y de rapiña; el ataque que llevan a cabo es brutal, súbito, violento como un huracán que lo arrasa todo, devastador, cruel, impetuoso... La razón es que este instinto de batalla y de lucha hunde sus raíces en el apetito más esencial para el mantenimiento de la vida: el apetito de nutrición»[6]. Y el autor del cual sacamos esta cita añade: «La necesidad sexual puede, también, estar dotada de una carga afectiva tan considerable que las reacciones que de ella resultan y que ponen en contacto machos y hembras no cedan en violencia a las que tienen en su origen la necesidad de alimentación... si esta doble tendencia no estuviese dotada de una energía a veces feroz, tanto el individuo como la especie perecerían, siendo así que la vida sólo puede tender a su perpetuación» (p. 15-16).

El autor de estas líneas coincide así con el pensamiento de santo Tomás. Lo que explica la violencia de los deseos y de los placeres carnales *(concupiscentiae tactus)*, es que son, como acabamos de recordar, la manifestación de nuestro ser animal en su doble necesidad fundamental de conservación individual y específica. Es cierto que estas tendencias y los deseos y placeres aferentes no se presentan bajo esta forma brutal y ciega en el hombre: la razón está ahí para moderar y dirigir. Pero el hombre, si bien posee en derecho este poder de dominio y de dirección, tiene también el temible poder de *pervertir* el sentido de la naturaleza, de desnaturalizar las tendencias, de separar al placer de su objeto y erigirlo en bien supremo. «El animal —escribe Pradines— recibe sus *fines*» con su naturaleza, «y sólo recibe un pequeño número; el hombre se los da a sí mismo y puede multiplicarlos hasta el infinito»[7].

En estas condiciones se comprende la urgencia de una virtud

---

6. LHERMITTE, *Les sentiments de sympathie et d'agressivité sont-ils inscrits dans nos instincts?*, en *Amour et violence*, p. 15.
7. *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 166.

especial, destinada a restablecer la medida razonable en el apetito sensitivo mismo a fin de «temperar» los movimientos pasionales de la codicia y del placer. Es la función de la virtud cardinal de la *templanza*.

Ejerce su actividad moderadora en una materia particularmente difícil, que santo Tomás llama las *concupiscentiae et delectationes tactus*, que nosotros podríamos llamar los placeres «físicos», o también, dando a la palabra un sentido amplio, los placeres y deseos carnales. No es necesario insistir en la profundidad y violencia de estos atractivos. Pero esta profundidad y esta violencia nos muestran suficientemente la importancia humana de la virtud de la templanza. En este dominio de la moral, la dificultad reside en nuestro interior; la tentación la llevamos en nosotros, y el estímulo de los encuentros exteriores corren siempre el riesgo de despertar una connivencia secreta, cuando no consentida. Además, si las realidades de la carne —pensamos especialmente en el aspecto sexual del problema— conservan su valor cuando se colocan en la jerarquía de los bienes humanos, no hay nada quizá que dé más al hombre el sentimiento de derrota que el abandono fácil a las solicitaciones del instinto sexual. Es así, sin duda, porque este vicio se inscribe en la espesura misma de su ser carnal: para nosotros, que estamos hechos de cuerpo y espíritu, observa santo Tomás, las realidades sensibles son más fáciles de conocer y más deleitables que las espirituales (I-II, 31, 5). Esta situación explica la fuerza de la atracción y da cuenta también de sentimiento de derrota de que hablábamos, cuando el hombre pone los recursos de su inteligencia y de su corazón al servicio de los placeres y de los instintos.

Esta invitación de la carne a seguir la pendiente de sus atractivos, esta llamada a descender por debajo de lo humano, constituyen la razón de ser del carácter *ascético* de la templanza y justifican la necesidad de una *disciplina* alimenticia y sexual. Nada más significativo desde este punto de vista que los mismos términos que sirven para definirla: *moderatio, temperies* (II-II, 141, 1), *retrahere ab his quae contra rationem appetitum alliciunt, refrenat appetitum* (ibíd., 2); o para designar las clases de templanza: *abstinentia (substractio ciborum)* (II-II, 146, 1), *sobrietas* (ibíd., 149), *castitas (per rationem concupiscentia castigatur)*, etc. No hay que sobreva-

lorar este aspecto negativo de la templanza, poner el acento en la prohibición y lo no permitido y hacer de esta virtud una virtud «introvertida». Pero la ascesis sigue siendo necesaria. Se trata, en el fondo, en el ámbito de los placeres del tacto y especialmente en el de los sexuales, de considerar las cosas rectamente: ni falso ascetismo, ni sobreestimación. El ascetismo mal comprendido tendería a aniquilar o a extenuar al cuerpo por miedo patológico o temor exagerado de lo sexual: elevando indebidamente una barrera de tabúes alrededor de una realidad que conserva la ambigüedad de las cosas humanas, se correría el riesgo de llegar no a una liberación de los valores humanos, sino a una cristalización inconsciente de las fuerzas del instinto que quisiéramos atar y a un desequilibrio afectivo e intelectual, porque es verdad que el hombre está hecho de una pieza. En cuanto a la sobreestimación, consistiría particularmente en obrar con excesiva libertad con la realidad sexual con el pretexto de experiencias permitidas o deseables, o simplemente sin importancia práctica; si la consideramos con una visión «naturalista» y no con el respeto profundo que el hombre debe tener ante las cosas de la vida. El término de estas dos actitudes morales es, a menudo, el mismo: endurecimiento del corazón, estrechamiento de la inteligencia, egocentrismo de la voluntad.

Estas observaciones nos invitan a considerar la templanza no tanto en su aspecto negativo como en su orientación positiva. Si es exacto, como escribe el padre Plé, que «la virtud de castidad implica... —accidentalmente y al principio— un aspecto de coacción, de lucha, de *refrenatio*» [8], es ante todo, en su forma perfecta — y esta afirmación es válida para la templanza en general—, una virtud directora y moderadora de los deseos carnales. Moderar es imprimir la medida de razón a las «pasiones» de deseo y de placer, no en primer lugar reprimir y menos aún suprimir o negar y tender a una especie de *ataraxia* o de *apatía* pirronianas. Es significativo que santo Tomás coloque entre los vicios opuestos a la templanza el de la «insensibilidad», que peca por defecto: negarse a los placeres físicos que implican nuestra condición humana y nuestro estado de vida. Es preciso, pues, según nuestra situación

8. Sup. «Vie Spirituelle», 1956 (36), p. 29.

personal, asumir los valores biológicos y carnales en la plenitud de su realidad y la riqueza de su impulso afectivo, según la orientación que la naturaleza del hombre, cuerpo y espíritu, implica normalmente. No debemos sólo aceptar de mala gana, sino también querer, con un querer profundo y generoso, los placeres vinculados a la comida y a la bebida y al ejercicio de la actividad sexual, con la condición, evidentemente, de conservar la jerarquía de los valores, de aceptar la ley del sacrificio que será a veces total, de no separar el placer del acto y de su finalidad, sino de aceptarlo en su significación global y humana y en su ordenación al acto.

Si el placer, en su realidad física, es, en tesis general, la expresión de la perfección de una actividad que se despliega normalmente y el índice de una tendencia que alcanza su objeto, es, considerado en sí mismo, un bien, y la actitud moral auténtica no consiste en rechazarlo. La afirmación de santo Tomás de que, en el estado de inocencia, el placer sensible habría sido más intenso, es elocuente, pues demuestra que la malicia moral del placer reside no en su ser y en su vigor, sino en su inmoderación o desorden (I, 98, 2, ad 3). Recordemos también que, según el Aquinate, la reacción afectiva del apetito inferior en general puede ser el signo del valor moral de nuestras opciones. En efecto, el movimiento pasional es susceptible de presentarse como una especie de rebote psico-orgánico de la actividad espiritual y señala entonces la intensidad del acto voluntario (*signum intentionis voluntatis*, I-II, 25, 3, ad 1); puede proceder también de una elección voluntaria a fin de hacer la acción más pronta y más firme (I-II, 59, 3). En cuanto al placer mismo, si es la coronación de la actividad, se comprenderá que el valor de ésta implica el de aquél. Y, recíprocamente, el placer se convertirá en signo del valor ontológico y moral del acto. Desde entonces puede juzgarse el valor moral de un hombre, no por la ausencia del placer, sino por su cualidad.

No estamos haciendo una apología del placer, sino que simplemente afirmamos su valor relativo en el conjunto de los elementos que integran la actividad del hombre. Por tanto, estamos obligados a colocarlo en un margen más amplio y a captarlo en su dimensión humana. Es la única manera de comprender el significado de la templanza y su grandeza. Hemos hecho notar antes que el hombre

es doble, que el esfuerzo moral que se propone consistirá precisamente en superar esta dualidad por la integración de tendencias múltiples y divergentes en la unidad de una vocación que, sin renegar de su pertenencia carnal, se define por su orientación espiritual y su fin supremo, Dios. Sin duda, en ninguna parte se hace sentir más profundamente esta dualidad que en la diversidad de los instintos y de la razón, de los apetitos sensibles y de las aspiraciones espirituales. Pero no hay que crear una oposición entre estas divergencias, un contraste de enemistad irreductible. Hemos subrayado, con santo Tomás, que el apetito se presta por naturaleza a ser impregnado de razón, prueba de la unidad ontológica y sustancial del hombre. Por esto, la templanza, con la floración de las virtudes con ella emparentadas, aparece como la primera etapa de la unidad conquistada. Pues asegura la subordinación de lo carnal a lo espiritual, respetando primeramente las finalidades de las funciones que modera y controla, transfigurando a continuación, en cierta manera, el ser de estas funciones, refiriéndolas e integrándolas a finalidades superiores. El hombre es hombre en todos los lugares en que obra: cuando cede a la facilidad del placer y lo separa de su objeto, degrada no sólo la función y los valores que detentan, sino también su inteligencia y su corazón, como ya hemos dicho, y acentúa la división de su ser. «Quien no es espiritual incluso en su carne, se convierte en carnal incluso en su espíritu» (san Agustín). Por el contrario, cuando obra en conformidad con su vocación propia, la misma esfera de los instintos y de las tendencias inferiores se ve arrastrada en su esfuerzo de espiritualización. ¿Qué es, por otra parte, la templanza, sino la razón instalada en el apetito sensitivo o, si se quiere, la espiritualización participada del apetito concupiscible en su dinamismo de amor, de deseo y de placer «carnales»?

Estas observaciones nos llevan a señalar algunos rasgos de la *sexualidad humana*, que no hay que olvidar para comprender bien el significado de la templanza en su aspecto de castidad. Estas indicaciones tendrán que ser muy sumarias. Primera evidencia, que es una perogrullada (pero ¡se olvidan con tanta facilidad las experiencias de esta clase!): el hombre es un ser *sexuado*. «Desde un punto de vista antropológico —escribe el doctor Nodet— la sexualidad

aparece como una noción capital por el hecho de que un individuo es impensable fuera de su sexo. Desde el nacimiento, el individuo queda especificado por este sexo... Toda la psicología será sexuada, si no sexual. El término de la evolución educativa es hacer un hombre y una mujer ricos de esta diferenciación tanto en el plano del carácter como en el de la genitalidad» [9]. Distinguiremos, además, entre sexualidad y genitalidad; el primer concepto es más amplio que el segundo; junto a los caracteres propiamente genitales de la sexualidad, hay que reconocer un conjunto de caracteres secundarios, vinculados al sexo (voz, emotividad, comportamiento, etc.), y que hacen que el hombre no reaccione como la mujer. La sexualidad así comprendida impregna profundamente la vida humana en sus diferentes niveles: biológico, psicológico, espiritual, moral y religioso. Marca también la historia del individuo, pues la evolución de la personalidad está fuertemente penetrada por la de la sexualidad. El término normal de la evolución sexual es la constitución de una sexualidad *adulta*, que habrá superado los estadios infantiles, liquidado los complejos que habrán podido crearse, hecho desaparecer una sexualidad narcisista para convertirse en una afectividad de amor auténtico y oblativo. La educación de la sexualidad se propondrá crear lo que el doctor Nodet llama «la vocación *natural* y *típica* del hombre» al matrimonio. Esta «capacidad para el matrimonio» (p. 127), comprendida como una capacidad de amar plena y totalmente al cónyuge, no excluye la posibilidad y la eventualidad del celibato consagrado, que actualizará en una vocación superior al servicio de los demás y de Dios las riquezas de un amor capaz de superar sus límites naturales. Por el contrario, confiere al celibato su pleno sentido, haciéndole acceder a la comprensión lúcida de las riquezas que sacrifica, a la asunción leal de sus renuncias para fines y valores superiores. Tercer carácter de la sexualidad humana: su dimensión *relacional* que se manifestará tanto en las realidades biológica e instintiva como psicológica, en general (la complementaridad de los sexos). Cuarto carácter: la sexualidad está orientada a la *procreación*. «Fisiológicamente hablando... la función sexual es una función de reproducción» [10]. Esta finalidad biológica, el hombre

9. *Sexualité et psychanalyse*, en *Morale sexuelle et difficultés contemporaines*, p. 126.
10. ORAISON, *Introduction à la critique de toute morale sexuelle*, ibid., p. 32.

la asume libremente y la vive en el amor; la unión conyugal adquiere, por ello, una profundidad y una gravedad extraordinarias, puesto que significa el amor recíproco de los esposos e implica la virtualidad de una fecundidad que sellará su amor con la presencia del hijo. Con ello llegamos al quinto carácter: la sexualidad humana no se comprende sin el *amor*. Vivida en su más alta significación, es, acabamos de decir, una de las expresiones más elevadas que el hombre y la mujer pueden darse de su amor. El amor humano, en su dimensión sexual, tiene de particular el movilizar todo el registro vivido en la intensidad de las emociones específicas, espiritualizado por la intención de don recíproco y de promoción personalizante que lo anima. Y porque contiene el todo del hombre y resuena profundamente en su carne, por esto este amor es tan serio y tan grave.

En esta óptica hay que comprender la función de la templanza. Una circularidad se establece entre la templanza y el amor. De una a otra, el intercambio será continuo: la templanza, «moderando» los placeres y los deseos, suprimirá los riesgos de una búsqueda egoísta de la satisfacción individual y asegurará la perfección del amor, no tanto por una ascesis de aniquilamiento y de represión, como por el mantenimiento de la pureza de intención de este amor, que es el don desinteresado de uno mismo hasta el intercambio carnal; el amor, por su parte, suscitará la templanza, para proteger su propia esencia, y la impregnará con este halo de afectividad y de alegría, únicas capaces de hacer fácil su ejercicio y plenamente consentidos los sacrificios y renuncias. Esta «sublimación» de la sexualidad genital exige un amor fuertemente espiritual que, en su intención profunda, supera el signo carnal asumiéndolo, para sellar la unión de los corazones y de las almas, conservar la ley de fecundidad del matrimonio y la educación de los niños, procurar la verdadera comunidad de vida. *Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim nòn solum in actu carnalis copulae... sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium* (3 *O.G.*, 123).

2. *Las virtudes temperantes*

Una palabra sólo sobre las virtudes del grupo de la templanza. Y en primer lugar, acerca de las condiciones de la virtud de la templanza que se denominan la *verecundia*, el *pudor* y la *honestas*. La primera es el temor de la acción deshonrosa, especie de «remordimiento virtual», según la bella expresión de Jankélévitch [11], especie de sentimiento regulador, reacción instintiva sin duda, pero penetrada toda ella de razón, encaminada hacia la templanza, a la que predispone. Si es coextensiva a todo el organismo de las virtudes, su dominio principal sigue siendo el de la templanza, más especialmente aún el de la castidad. El *pudor* es «una especie de reserva, no solamente ante lo que constituye realmente pecado, sino respecto a lo que es simple alusión indiscreta a las cosas de la carne» [12]. Quizá, con mayor profundidad, es el presentimiento del misterio de la vida y de todo aquello que, de cerca o de lejos, se refiere a este misterio; reacción afectiva también ante una realidad que lleva al espíritu desde su esfera propia a la de lo vital. No concierne tanto al acto genital mismo, como a toda la serie de gestos que lo significan: besos, contactos, miradas. «Especie de delicadeza biológica extendida por todo» (Jankélévitch, p. 791), extiende su influencia sobre la imaginación y el sentimiento. «El pudor mejor y más profundo — escribe M. Scheler — es revela en la "pureza" de la imaginación y de los deseos» [13]. En cuanto a la *honestas*, no es otra cosa que la belleza espiritual que la recta razón hace reinar, por la virtud, en el ámbito de nuestras acciones y de nuestras pasiones. Pero esta belleza brilla, principalmente, en la virtud de la templanza y aún más en la castidad. Pues si es verdad que los vicios opuestos a la castidad son particularmente degradantes, también es cierto que la armonía que ésta crea es particularmente bella. Y, de hecho, nada es más bello que el frescor del alma, el ardor juvenil y la ingenuidad verdadera de una mirada no empañada por la caída en la falta carnal, la confianza en la vida, la profundidad de la intuición espiritual y esta especie de connaturalidad

---

11. *Traité des vertus*, p. 791.
12. *Iniciación teológica*, t. II, p. 782.
13. *La Pudeur*, p. 88.

que la castidad establece entre el hombre y la esfera de los valores morales. La insipidez de una literatura espiritual edificada, a veces, sobre un equívoco, el espectáculo bastante frecuente de una castidad fundada en un miedo de lo sexual y retraída de la vida, la anexión a la ciencia de un dominio antiguamente reservado, han contribuido, con la difusión de una literatura que hace la apología del amor pasional, a desacreditar esta expresión. Sin embargo, dice bien lo que quiere decir y representa algo muy distinto de un candor pudibundo y asustadizo.

No diremos nada acerca de las especies de la templanza (la templanza en el beber y el comer o *abstinentia;* la templanza con relación a las bebidas embriagadoras o *sobriedad;* la templanza en el orden de los placeres sexuales o *castidad*, con la *virginidad* o voluntad de abstenerse para siempre de todo placer sexual). No diremos nada tampoco de la continencia, de la que ya hemos hablado de paso. Solamente señalaremos que santo Tomás vincula al grupo de la templanza las virtudes de *dulzura* y de *humildad:* la primera es moderadora de los movimientos de ira *(refrenat impetum irae;* II-II, 157, 1); la segunda, cuya importancia captaremos en una visión cristiana de la existencia, ejerce su acción moderadora sobre la presunción de la esperanza-pasión (II-II, 161, 2, ad 3). Más exactamente, regula las pasiones de esperanza y desesperación en «función de Dios»[14]. Mientras que la magnanimidad coge al hombre en sí mismo, relativamente a sus virtualidades y lo lanza por el camino de la grandeza, la humildad coge a este mismo hombre, pero refiriendo estas capacidades e incluso esta grandeza a Dios, cuyo don son. Las dos virtudes no se oponen, sino que son complementarias. Esta complementariedad sitúa las cosas en su lugar. Muestra también que la humildad no es desprecio masoquista de uno mismo ni aniquilamiento saboreado, que se refugia en una debilidad impotente e inactiva (cf. Nietzsche); no es, siguiendo la feliz expresión de Jankélévitch, la simple «confesión resignativa» (el término es de Hildebrandt) de nuestra dependencia, «sino que es su asunción vivida». En la humildad, añade el mismo autor, el hombre «se siente criatura de un creador».

---

14. GAUTHIER, *Magnanimité*, p. 460.

La mención de estas dos últimas virtudes muestra suficientemente que la clasificación tomista de las virtudes no tiene el rigor de una deducción lógica. Pero lo que justifica la inserción de la dulzura y de la humildad en el marco de las virtudes temperantes es la acción moderadora que ejercen sobre ciertas pasiones, así como la templanza la ejerce sobre las *delectationes tactus*.

III. La fortaleza y las virtudes activantes

1. *La fortaleza*

En el grupo de las virtudes activantes, la fortaleza es la virtud cardinal. Virtud tipo, realiza en grado sumo la firmeza de alma que es una de las condiciones necesarias de toda virtud; y esto en una materia particularmente difícil, a saber, las reacciones de *temor* y de *audacia* que nacen en la afectividad de los *peligros de muerte: Inter passiones irascibiles, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo (De Virt. in C.*, 1, 12, ad 26). Que el objeto de la fuerza esté constituido por los temores y osadías que surgen ante el peligro de muerte no significa que esta virtud sólo pueda ejercitarse en esta circunstancia extrema; solamente quiere decir que la fortaleza no alcanza categoría de virtud perfecta si no es capaz de enfrentarse con un peligro mortal; si puede lo más, puede lo menos; sostenida por esta firmeza extrema, podrá enfrentarse con peligros menos graves, resistir a la adversidad, al sufrimiento físico: *Fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis. Non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur aliquis fortis secundum quid* (II-II, 123, 4, ad 1)[15].

Las reacciones afectivas de *temor* y de *audacia* constituyen, pues, la materia de la virtud de fortaleza. ¿Cuál es exactamente la natu-

---

15. Cf. Folghera, *La Force*, ed. «Rev. Jeunes», p. 286.

raleza de estos movimientos pasionales? Digámoslo en pocas palabras. Ambas son pasiones del apetito irascible; la primera es un movimiento del apetito irascible ante un mal futuro y difícil de evitar (*obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest*, I-II, 41, 2). En cuanto a la segunda, es contraria al temor; cuando este último tiende a capitular, adoptando, en el plano de la conducta exterior, la huida loca o el encogimiento impotente, la audacia ataca al mal amenazador, sostenida por la esperanza, quizá engañosa, de la victoria.

El temor (y la audacia) puede tener dos niveles de profundidad, según que sea la reacción afectiva ante un mal que amenaza al ser en su integridad y alcanza así el deseo más fundamental de nuestra naturaleza, que es el de durar en la existencia; o bien, simplemente, ante un mal que contraría en su ejercicio las inclinaciones del apetito. La primera forma de temor interesa especialmente, como se comprende, a la virtud de fortaleza. Pero es necesaria una precisión concerniente a la dimensión temporal del temor, definido como una reacción ante un mal futuro. El temor sólo se puede desarrollar en los límites de un espacio de tiempo determinado; una proximidad absoluta se identificaría con la presencia y aniquilaría al temor en la desesperación y la tristeza; un excesivo alejamiento equivaldría a una ausencia y nos dejaría indiferentes. La existencia del temor está, pues, condicionada por la de un espacio de tiempo que, haciendo pesar la amenaza, deja, sin embargo, abierta la posibilidad de escapar de ella. Se comprenderá, en estas condiciones, que el temor de la muerte sea un fenómeno propiamente humano, ya que sólo el hombre es capaz, estrictamente hablando, de esta *apprehensio futuri* que separa la mirada de la inmediatez del acontecimiento presente, y de este desprendimiento del contorno espacio-temporal en el que el animal está sumergido.

Con relación al temor (y a la audacia) debe ejercerse principalmente la virtud de fortaleza. Pero habría que dejar un lugar aquí para un *temor más fundamental*, que, en realidad, no es ya un temor y que la filosofía contemporánea en su forma existencialista ha puesto de relieve: la *angustia*. No se trata ya de una reacción de la afectividad sensitiva ante la amenaza de la muerte corporal, ni, en general, ante tal o cual objeto amenazador. No temo por la vida ante un

determinado peligro que acaba de surgir o por mi fortuna ante la amenaza de un desastre económico. Aunque la efectividad no está ausente de ella, la angustia es ante todo una *emoción*, una *tonalidad* afectiva del espíritu *ante su propia soledad*, al considerar al ser en su conjunto (esta tonalidad afectiva —*Befindlichkeit*— revela la nada)[16], o también el *vértigo de su libertad* «ante su propio infinito, su propia indeterminación y su insondabilidad»[17]. Este vértigo ante el vacío es indiferente a la noción de proximidad y de lejanía, pues está siempre presente, si no como experiencia vivida, sí, cuando menos, como realidad latente que puede revelarse en raras experiencias. Sin duda, la virtud de fortaleza, por la firmeza que ejerce, puede ser un auxilio ante esta angustia fundamental. Pero se necesitarían otras armas para superarla y no son las del hombre natural. Tocamos con eso un problema ante el que la filosofía debe renunciar para dejar hablar a la revelación. No entraremos en esta cuestión.

Volvamos al análisis de la virtud de la fortaleza para precisar, con santo Tomás, que los dos actos que deberá ejercer son *resistir* contra los asaltos del mal y los temores que su proximidad suscita y *atacar* con una audacia moderada por la razón. Es más difícil resistir el asalto que atacar de frente; la primera actitud deja suponer que el enemigo es más fuerte y más peligroso, puesto que ataca; en el segundo caso los papeles parecen invertidos: *Fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum* (II-II, 123, 3).

2. *La magnanimidad*

Entre las virtudes emparentadas con la fortaleza vamos a recordar únicamente la virtud de *magnanimidad*, contentándonos con indicar sus rasgos esenciales[18]. La firmeza de ánimo que la fortaleza desplegaba ante los temores y las audacias, la magnanimidad deberá realizarla en el ámbito de las reacciones afectivas de la *espe-*

---

16. Cf. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. Corbin, p. 31; *Sein und Zeit*, p. 184 s.

17. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Le Chrétien et l'angoisse*, p. 129; y KIERKEGAARD, *L'Angoisse*.

18. Cf. sobre esta cuestión la obra de GAUTHIER, *Magnanimité*, en la que nos inspiramos aquí.

ranza y de la *desesperación* sensibles. Santo Tomás define la esperanza sensible del modo siguiente: *Spes est motus appetitivae virtutis* (potentia) *consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci* (I-II, 40, 2). No nos extenderemos comentando esta definición. Señalemos simplemente que la esperanza es relativa a un *bien*, a diferencia del temor y de la audacia. La esperanza movilizará a la audacia en favor suyo; ésta atacará al mal que cierra el camino hacia el bien esperado. Bien esperado, y por tanto *futuro*, y con eso la esperanza se diferencia de la alegría, aunque existe una alegría de la esperanza. Además, este bien es un bien *difícil* y *arduo*; aunque la esperanza se alimenta con el deseo, llega más lejos que éste, pues el deseo es indiferente a las categorías de dificultad y de posibilidad (tanto se desea lo difícil como lo fácil, lo imposible como lo posible), mientras que no hay esperanza ni de lo que es fácil, ni de lo que es imposible. Hay que observar aquí que la cualidad de la estimación cognitiva manda y autoriza la osadía de la esperanza, puesto que la dificultad que hay que vencer no es la dificultad en sí, sino tal como es aprehendida; la esperanza puede ser engañosa; por tanto conviene que la aprehensión sea objetiva. En cuanto a la dimensión *temporal* de la esperanza (el *futuro*), el caso es semejante al del temor. El animal sabe que puede alcanzar el bien codiciado, pero sólo lo sabe en su contexto inmediato y dentro del cual está encerrado sin perspectiva posible hacia el pasado y el porvenir. El hombre, por el contrario, conoce el pasado y el porvenir como tales y no está encerrado en los límites del tiempo presente. Se ve entonces cómo hay que matizar la comprensión y la definición tomista de la pasión de la esperanza. La esperanza sigue siendo, en el nivel en que la analizamos, un movimiento del apetito irascible. Pero la aprehensión de este bien como futuro implica la intervención de la inteligencia. Además, este bien sensible se carga de resonancias espirituales; sucede aquí como con las otras clases de «pasiones» que, en el hombre, no existen en estado puro; por esto, en el amor humano, hay que reconocer dos elementos de los cuales el primero «procede del cuerpo y de la animalidad; el otro de la libertad y del espíritu» [19]. Lo mismo sucede con la esperanza;

---

19. GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, p. 67.

la esperanza sensible se recubre con una esperanza voluntaria, o mejor, existe una dialéctica de la esperanza sensible y de la esperanza voluntaria, y toda la función de la magnanimidad consistirá precisamente en controlar este tránsito de un elemento a otro. Señalemos finalmente que la esperanza-pasión en su vínculo con la esperanza voluntaria echa sus raíces en las *propias fuerzas* del hombre. La esperanza humana, por oposición a la esperanza teologal es, primeramente, confianza *en sí mismo;* persigue, además, la *grandeza humana;* grandeza personal en el orden de los valores espirituales y morales, de los valores del conocimiento y del arte, de los valores exteriores, y finalmente, de este valor al que el hombre es tan sensible y que se llama el honor y la gloria.

La virtud de la magnanimidad o *grandeza de alma* es, pues, esta *firmeza* mesurada en la búsqueda de la grandeza humana. Aunque es una búsqueda atemperada del honor y de la gloria, persigue ante todo «la perfección, el desarrollo total de (la) personalidad, la grandeza íntima» (Gauthier, p. 348) y especialmente la excelencia de la virtud. Esta búsqueda de la grandeza la convierte en una virtud especial. Es cierto que la materia de la magnanimidad es la materia de todas las virtudes *(ratione materiae respicit omnes virtutes;* II-II, 129, 4). Sin embargo, no queda absorbida por ellas, pues la intención del magnánimo no se dirige a la materia de los distintos valores implicados en la práctica de las virtudes en razón de su misma especificidad, sino en razón de la grandeza y excelencia de que son ocasión (II-II, 129, 4 ad 2). La magnanimidad se convierte así en una virtud *general,* como la justicia y la prudencia, pues extiende «su influencia a toda la vida moral». Pero a la vez reduce la materia de las diferentes virtudes a su propio punto de vista, las levanta a su propio nivel que es el de la excelencia y obra la unificación de la existencia bajo el signo de la grandeza. La virtud de la magnanimidad define bien, como dice Gauthier, un *estilo de vida.*

Será también una virtud de la *acción,* puesto que es la virtud de la esperanza y la esperanza es por excelencia la virtud motriz y energética de la actividad humana. La magnanimidad no hace más que utilizar según medida de razón, que no es mediocridad, la fuerza de la esperanza y su entusiasmo. Esto proviene también del hecho de su enraizamiento en el instinto de agresividad; por tanto,

aparecerá como virtud de la lucha, de la conquista y de la victoria.

Terminemos con estas bellas líneas del padre Mennessier: la magnanimidad, escribe, es una virtud cuyo «resplandor se extiende a todo el esfuerzo moral; es la que tiene por objeto darnos el gusto de la grandeza espiritual, y que reviste, para realizarlo, la forma de valentía de una calidad especial. Grandeza de alma bajo cuyo signo está puesto, según santo Tomás, todo el esfuerzo moral: herencia del pensamiento griego, sin duda alguna, pero que afina en un clima cristiano su vínculo, reconocido como indisoluble, con aquella otra virtud fundamental cuya esencia religiosa no había conocido Aristóteles: la humildad»[20].

---

20. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 120.

Capítulo cuarto

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

La virtud de la justicia ocupa un sector sumamente importante de la actividad humana: las páginas siguientes lo van a estudiar, abordando sucesivamente el derecho, objeto de la justicia; luego, la justicia misma. Del derecho veremos en primer lugar cuál es su naturaleza; a continuación examinaremos sus especies. En cuanto a la justicia, indicaremos más adelante nuestro plan; pero nos contentaremos con breves indicaciones, dejando para la teología moral su estudio más elaborado.

I. EL DERECHO, OBJETO DE LA JUSTICIA

En los tratados de santo Tomás que se refieren a las virtudes distintas de la justicia, no se aborda inmediatamente la consideración del objeto. Así, en el estudio de la fortaleza, santo Tomás muestra primero que es una virtud (a. 1), después que es una virtud especial (a. 2); sólo entonces el Doctor Angélico toma en consideración el objeto. (El mismo camino sigue el pensamiento en el tratado de las virtudes temperantes.) El tratado de la justicia, por el contrario, se inicia con el análisis de la noción de derecho. Esta diferencia en el proceso del pensamiento es significativa; en efecto, indica que el objeto de la justicia reviste una importancia especial y presenta particularidades que no tienen los objetos de las demás virtudes.

1. *Los diferentes sentidos de la palabra «derecho»*

Antes de entrar en el análisis de la noción empecemos por indicar los sentidos principales del término. El término de «derecho» designa:

1) *El derecho objetivo.* En este caso, el derecho *(ius)* significa la cosa justa misma, *res iusta,* operación exterior o cosa exterior. Es, según santo Tomás, el sentido primero de la palabra *ius,* y el que tiene habitualmente en su vocabulario. Cf. II-II, 57, 1, ad 1.

2) *El derecho subjetivo,* definido como el poder moral de poseer, de hacer, de omitir alguna cosa. Es más que la simple facultad de hacer lo que no está prohibido, como cuando se dice: tengo derecho de pasearme, de fumar, etc. Implica la idea de una exigencia, tal como aparece en las expresiones siguientes: derecho a la vida, derecho al salario familiar, etc. Vemos, pues, en qué sentido hay poder. Poder *moral,* también, por el que el derecho subjetivo se opone a la *fuerza física.* El derecho entendido de este modo es correlativo del deber.

Éste es el sentido en que el término derecho se emplea más corrientemente hoy en día. Implica, por lo demás, referencia al derecho objetivo: «tener derecho a» significa que al poder moral así designado corresponde un objeto, el derecho objetivo, tal prestación o tal cosa, este trabajo, esta suma de dinero. Santo Tomás ignora el término de derecho en el sentido subjetivo.

3) *El derecho prescriptivo:* la *ley* o el *conjunto de las leyes,* expresión o regla del derecho objetivo. Fácilmente se pasa del derecho entendido como derecho objetivo al derecho considerado como derecho prescriptivo. La razón salta a la vista: la ley es causa del derecho, como veremos más adelante. Santo Tomás no considera ilícito emplear el término *ius* en sentido de *lex,* por ejemplo, en el siguiente texto: *et hae leges (scilicet leges naturae) ius naturale dicuntur* (3 *Sent.,* D. 37, a. 3).

4) La *ciencia* del derecho o el *arte* de interpretarlo. Se estudia el derecho canónico, el derecho civil.

En las páginas que siguen, salvo indicación contraria, trataremos del derecho objetivo.

2. *¿Qué es el derecho?*

¿Qué es el derecho entendido en el sentido objetivo del término? Partamos de la definición del padre Lachance: «El derecho es lo que es debido a alguien según una relación de igualdad en virtud de la cual un objeto está ordenado a una persona, y se convierte en suyo propio» [1]. Nos veremos obligados, pues, a considerar sucesivamente el derecho como realidad objetiva, como relación al otro, como relación de igualdad, como lo que es debido, el derecho como efecto de la ley.

1) *El derecho, realidad objetiva.* Primer carácter del derecho: es una realidad objetiva. En qué sentido, vamos a verlo. Santo Tomás lo declara sin rebozo: *Hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam* (II-II, 57, 1, ad 1); es un objeto determinado en sí mismo e independientemente de las disposiciones subjetivas y de las condiciones contingentes del agente que realiza el acto de justicia; es un objeto en sí, *secundum se obiectum* (ibíd., c.). Por tanto, la rectitud del objeto justo no se determina en función de las disposiciones subjetivas del hombre, como sucede en las otras virtudes; se desprende, en cierto modo, de la justicia o del acto justo mismo en cuanto acto subjetivo para constituir una realidad en sí. Si debo 500 pesetas, estoy obligado a pagar esta deuda; si por descuido rompo un vaso en un restaurante, estoy obligado a pagarlo; mi acción ha creado una situación objetiva que me obliga en toda hipótesis y cualesquiera que sean mis disposiciones internas. *Iustum dicitur aliquid,* escribe santo Tomás, *quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius* (II-II, 57, 1).

Puede expresarse la misma doctrina diciendo que el *medio* vir-

1. LACHANCE, *Le Concept de droit selon Aristote et saint Thomas,* p. 255.

tuoso se determina de un modo distinto para la justicia o para las otras virtudes. Sabemos que, según santo Tomáás, «toda virtud consiste en un justo medio» (I-II, 64, 1), que es un medio de razón: *virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam* (I-II, 64, 2). Ahora bien, en el caso de la justicia, el medio de razón es también un medio real: *Quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei: et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia* (ibíd.). Y esto por las razones aducidas hace un instante, a saber, que la justicia se refiere «a las realidades exteriores a nosotros, donde la cosa recta debe ser establecida de una manera absoluta y por sí misma...: por esto el medio de razón en la justicia se identifica con el de la realidad, en la medida precisamente en que el papel de la justicia es dar a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos» (ibíd.). En las otras virtudes, el justo medio depende de cada uno de nosotros, puesto que depende de las pasiones que nos afectan, en el sentido de que las reacciones pasionales varían con los individuos.

Por lo mismo se comprenderá que la relación jurídica, que pone en contacto a dos personas, sólo se establece por la mediación del objeto (operación o cosa); éste mide la pretensión del uno y el deber del otro: «Los dos sujetos —escribe el padre Delos— entran en relación por el objeto y éste mide sus relaciones; proporciona a esta relación su principio de orden; la justicia reinará cuando el equilibrio y la proporción se habrán establecido entre las personas, pero por un objeto: *res exteriores*» [2]. Con ello se distingue la relación jurídica de la relación de amor, que es una relación directa del tú y del yo en la constitución de un nosotros.

2) *El derecho, relación al otro.* Con ello llegamos a otro carácter del derecho: por la mediación de la *res iusta* estoy referido al otro, considerado en su alteridad; debo adaptarme al *título* del portador del derecho, del que tiene derecho o sujeto del derecho. En el caso de la justicia, la obra no está bloqueada sobre sí misma, la actividad del agente no se detiene en la obra exterior, como la actividad artística o técnica se detiene en la obra creada o fabri-

2. *La Justice*, ed. «Rev. des Jeunes», p. 195.

cada; la obra justa es mediadora entre el sujeto del derecho y el sujeto del deber y sólo tiene razón de ser por la relación que asegura. Este carácter es esencial a la justicia y, por tanto, al derecho, su objeto: *Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum* (II-II, 57, 1). Veamos otro texto que señala bien la diferencia entre obra de arte y obra justa y que citamos por su claridad: *Iustitia non consistit circa res exteriores quantum ad facere, quod pertinet ad artem: sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum* (II-II, 58, 3, ad 3)[3].

Por su aspecto racional, el derecho es por excelencia creador de orden social, como la justicia. Más adelante lo veremos mejor.

3) *El derecho, relación de igualdad.* Exterioridad de la *res iusta,* relación al otro. A estos dos primeros caracteres del derecho hay que añadir este otro: es una relación de *igualdad.* La relación de derecho designa, en efecto, una relación de ajuste, de proporción según la igualdad: *Ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum* (II-II, 57, 2). Cf. también este texto: *Medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem.*

Este tercer carácter del derecho, la relación de igualdad, es verdaderamente su elemento especificador. Que esto es así, se puede concluir del «principio de diferenciación de las virtudes»[4]. En efecto, el objeto especificador de las virtudes es el bien conforme a la recta razón. Las virtudes se diferencian, pues, específicamente, con la diferenciación del objeto moral, es decir, según la diversidad de relación de los bienes con la razón. Ahora bien, la proporción que la justicia imprime a nuestros actos, es precisamente la igualdad entre dos personas por la mediación de la *res iusta.* De aquí resulta que el derecho, objeto de la justicia, «debe estar específicamente constituido por la igualdad» (ibíd., p. 276).

Falta determinar la naturaleza de la igualdad jurídica. Dos cosas son iguales cuando, comparadas según una relación de cantidad, tienen la misma medida. Aplicados a la realidad jurídica, los tér-

3. Cf. I-II, 60, 2: *bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum rationem commensurationis ad alterum.*

4. LACHANCE, o.c., p. 275.

minos de cantidad y de igualdad tienen, evidentemente, un valor analógico. «La cosa que se trata de hacer igual al título del otro, con ayuda de la virtud de la justicia, es la operación humana. En cuanto ésta se produce en conformidad con los títulos del otro, en cuanto que comunica en la misma medida, resulta de ello una relación de igualdad moral, resulta el derecho» (ibíd., p. 283).

4) *Derecho y debido.* Varias veces y desde el principio, cuando hemos enumerado los caracteres del derecho, ha aparecido la noción de «debido»: el derecho es lo *debido* a otro según una relación de igualdad. ¿Cómo hay que entender esta noción?

En el artículo 3 de la I-II, q. 60, con esta noción de debido define santo Tomás la virtud de la justicia. Se pregunta, en efecto, si la justicia es la única virtud que se ocupa de las operaciones exteriores. Su respuesta es negativa y se apoya precisamente en el hecho de que todas las virtudes relativas a la actividad externa se encuentran con la justicia. Tienen de común con ella esta noción de «deuda al otro» *(debitum ad alterum).* Por consiguiente, lo que diversifica unas de otras y hace que las virtudes anexas sólo realicen imperfectamente el tipo de la justicia, es la diversidad específica de las deudas. Ahora bien, la virtud de la justicia se caracteriza por el hecho de que «se basa en la perfecta noción de la deuda», la que puede ser pagada según una perfecta equivalencia: *Iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui* (I-II, 60, 3, ad 1). En las virtudes anexas, la *ratio debiti* no se encuentra en su perfección: es el caso de la relación del hombre con Dios en la virtud de la religión; del niño con sus padres en la piedad filial, del agradecido hacia su bienhechor. La noción de debido forma, pues, parte integrante del concepto de justicia: *ratio debiti ex quo constituitur ratio iustitiae* y el derecho, objeto de la justicia, es, pues, también lo que es debido al otro en el sentido estricto del término y de la forma que la ley (en materia de justicia) lo determina.

Pero la idea de deuda implica la de pertenencia, de haber, de mío: *cuicumque debetur quod suum est* (I, 21, 1, ad 3). Me es debido lo que es mío, lo que radicalmente se vincula al poder que tengo de disponer de mí mismo, lo que, por una razón o un título

que habrá que determinar, entra en la esfera de mi existencia como una cosa sobre la que puedo hacer valer mi exigencia: *Dicitur esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur* (ibíd.).

El concepto de justicia es, pues, también el de derecho, está vinculado a la idea de *suum (suum cuicumque reddere)*, de *debitum (actus iustitiae est reddere debitum;* 1, 21, 1, ob. 3: *Cuicumque debetur quod suum est)*. Pero se trata de deuda en el sentido estricto del término *(perfecta ratio debiti)*.

5) *Derecho y ley.* Se comprenderá, por todo lo que precede, que, estrictamente hablando, derecho y ley no son sinónimos. La ley es la regla del derecho: *Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris* (II-II, 57, 1, ad 2). Por tanto, las dos nociones están íntimamente vinculadas. El derecho es comparable a la obra de arte. Ambos preexisten en la inteligencia a manera de idea, ejemplar de lo que hay que hacer. La ley es, pues, una idea directriz a la cual debe conformarse el obrar del hombre en las relaciones de justicia. Pero es más que una simple *idea directriz*, que un simple juicio declarativo, como sucede en el arte. Esta idea debe ser *imperativa* y *regir* la acción. En otros términos, esta idea debe convertirse en ley.

La ley, por tanto, es a la vez «la causa formal extrínseca del derecho» y su «causa eficiente moral». Causa formal por la claridad de la idea con que impregna al derecho, es decir, el obrar humano conmensurado al otro según la igualdad; bajo este punto de vista es el ejemplar al cual el hombre debe conformar su conducta. Causa eficiente moral por la obligación que impone. «La ley es el derecho en su causa y... aquella que en nuestro obrar designamos con el término de derecho, deriva de ella como *efecto propio*.»

Añadamos que esta doble causalidad se ejerce por la mediación de la *prudencia política* y de la *justicia*. La primera determina la verdad del obrar en conformidad con la luz de la ley; la segunda la realiza: la justicia, dice santo Tomás, no es esencialmente rectitud; solamente lo es a título de causa: *Neque etiam iustitia est essentia-*

liter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur (II-II, 58, 1, ad 2).

6) *Derecho y relación social.* Queda finalmente una última cuestión, de la que ya hemos hablado como de paso, a saber, el carácter esencialmente *social del derecho.* Este carácter le viene de que implica relación al otro. Sin duda, la justicia conmutativa vincula entre sí dos sujetos singulares, dos personas particulares, midiendo el deber de una con el derecho de otra. Pero, en primer lugar, esta relación no es una relación directa e interpersonal, porque pasa por la mediación del objeto. Por otra parte, no puede determinarse independientemente del todo social. Si el título del otro mide mi acción, «la medida última en comparación de la cual el derecho (todo derecho) y el título se aprecian, es el bien común» [5].

Esto proviene, en último análisis, de la naturaleza misma de la ley. Si la ley es una *ordinatio rationis ad bonum commune,* si concierne necesariamente el orden *ad felicitatem communem* (I-II, 90, 2), como por otra parte la ley es al derecho como la causa a su efecto, se comprenderá que el derecho sea instaurador y conservador del orden social como la misma ley. «*El bien común está implicado en la definición del orden jurídico...* no podemos, por tanto, definir la ley o el derecho sin recurrir a él como criterio distintivo, como diferencia esencial» (ibíd., p. 178). El derecho crea, pues, y desarrolla «en las distribuciones, en las limitaciones de poder, en las imposiciones de impuestos, en los intercambios de servicios, en las transacciones industriales o comerciales, en las conmutaciones cotidianas, en una palabra, en las comunicaciones que establecemos con nuestros semejantes» (p. 216), las condiciones objetivas de posibilidad de la vida y de la paz sociales y por consiguiente de desarrollo de la persona humana.

7) *La relación jurídica.* Indiquemos para terminar y antes de pasar a la división del derecho, cuáles son los elementos de la relación jurídica; lo que equivaldrá a reunir algunos elementos in-

5. LACHANCE, o.c., p. 283.

dicados en el precedente análisis. Como toda relación, la relación jurídica comprende dos términos relacionados y un fundamento de esta relación. Los dos términos son el *sujeto del derecho* y el *sujeto del deber* correspondiente. Sujeto del derecho y sujeto del deber no pueden ser más que personas. En efecto, sabemos que el derecho implica relación de igualdad; sólo hay igualdad en el ámbito de las actividades relacionales entre dos personas distintas. El concepto de derecho (y el de justicia) implica la alteridad de sus términos (las personas), puesto que el derecho es la equivalencia de la obligación de uno a la pretensión del otro. Añadamos que, propiamente hablando, la relación jurídica es *triádica*, puesto que la relación del titular del derecho al sujeto del deber se establece a través de las relaciones de uno y otro con la *res iusta*.

En cuanto al *fundamento* del derecho, no es otro que la misma persona, que es la única que es *domina sui*, y es la única que en esta posesión radical y en este dominio de sí misma puede llamar suyas ciertas cosas. Pero con ello no tenemos más que el fundamento lejano y aún indeterminado. Un derecho concreto necesita un fundamento concreto e inmediato, un título, que funda en la persona su pretensión a un derecho. Será, por ejemplo, un acto de venta, un trabajo realizado; para la propiedad privada, «la ocupación de un bien sin dueño y (el) trabajo»[6], la cesión, la donación, etc.

II. División del derecho

Veamos ahora la división del derecho. Lo que hemos dicho de la ley nos dispensará de extendernos con detalles sobre la cuestión.

1. *El derecho natural*

1) *Análisis del artículo 2 de la II-II, q. 57.* El análisis del artículo 2 de la II-II, q. 57, nos proporcionará, a la vez, la división

6. Pío XI, *Quad. Anno*, n.° 52.

de derecho y la definición del derecho natural. Santo Tomás se hace la pregunta siguiente: «¿Se divide el derecho en derecho natural y derecho positivo?» El principio de la respuesta se saca de la definición del derecho que ya conocemos: *Ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.* Por tanto, es la diversidad de adecuación *ad alterum* lo que dará nacimiento a las especies de derecho. Se presentan dos posibilidades. En efecto, o bien la proporción al otro según una relación de igualdad deriva de la naturaleza misma de las cosas, y tenemos el *derecho natural.* O bien la adecuación se hace por la libre convención, pudiendo ser ésta privada o pública. El derecho natural es aquello que es debido a otro según una igualdad natural. Como la ley natural, el derecho natural será inmutable y necesario. También como ella, no es obra del hombre, si con ello queremos designar una creación libre de su voluntad, sino que consiste en los postulados y finalidades esenciales de la naturaleza humana, en el ámbito de las relaciones de justicia.

2) *Prueba de la existencia del derecho natural.* En cuanto a la existencia del derecho natural, tan discutida por el positivismo y el voluntarismo jurídicos, la prueba parece sencilla a quien admite la existencia de una naturaleza humana. En efecto, si se afirma que el hombre es una persona dotada de inteligencia y de libertad, que debe construir su destino en función de un dato que le constituye como ser humano y según finalidades que le expresan en el orden dinámico; si, por otra parte, el desarrollo del hombre no puede realizarse más que en la sociedad, lugar natural de su existencia, y en las relaciones objetivas multiformes que mantiene con él, queda claro que existe un orden fundado en naturaleza, un conjunto de derechos cuya raíz está en la esencia del hombre. El derecho natural consiste, siguiendo la expresión de J. Leclercq, «en un conjunto de principios que rigen las condiciones de toda sociedad, porque corresponden a la naturaleza idéntica en todo hombre» [7].

---

7. *El derecho y la sociedad,* Herder, Barcelona 1965, p. 46.

2. *El derecho positivo*

En el extremo opuesto al derecho natural, el derecho positivo depende de la libre determinación del legislador humano. No es una consecuencia lógicamente deducida del derecho natural, sino una regla contingente destinada a asegurar el bien común y a promover la vida social.

¿Cuáles son las relaciones del derecho positivo con el derecho natural? El derecho positivo es una aplicación del derecho natural, en el sentido de que adapta los principios generales a materias que dejan lugar a una pluralidad de determinaciones: éstas no se imponen necesariamente. Esta adaptación no es una deducción lógica, sino una opción razonada que tiene en cuenta las circunstancias históricas en las que se encuentran las sociedades humanas. La consideración de las situaciones es, en efecto, indispensable: de la generalidad y de la indeterminación más o menos grande de la ley natural hay que descender a las particularidades y a las determinaciones más completamente adaptadas a las condiciones existenciales. Éstas dejan lugar a múltiples soluciones, que se pueden descubrir a partir de los estudios del sociólogo, del economista, del jurista, etc. Corresponde al legislador, asesorado por los expertos, a su prudencia y a su libertad, optar por una solución y crear un derecho positivo. Entonces se ve que la primera condición para que el derecho positivo tenga valor obligatorio, es la de que no se oponga al derecho natural. En el caso contrario, carece de exigencia moral: *Voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum... Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum: puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere* (II-II, 57, 2, ad 2).

Lo que confiere al derecho positivo su valor de obligación es inmediatamente, como ya hemos dicho antes, el precepto del legislador *(bona quia praecepta, mala quia prohibita)*. Pero este valor de obligación está mediatamente fundado en la no repugnancia del derecho positivo con el derecho natural, y, si nos remontamos aún

más allá, en la necesidad en que se encuentra el legislador de determinar más concretamente este mismo derecho natural. Esto proviene del hecho de que, en el hombre, el instinto no tiene la última palabra en su comportamiento, sino que el margen de indeterminación que implica la presencia de la razón con el riesgo del error y las desviaciones posibles de la falta, forma lo que se podría llamar el espacio espiritual, en cuyo interior puede llevarse a cabo su promoción personal y social.

3. *El «ius gentium»*

Conservamos la expresión latina de *ius gentium* para evitar la ambigüedad de su correspondiente en español «derecho de gentes». En la terminología tomista, *ius gentium* no es sinónimo de derecho internacional. La expresión es heredada de los juristas latinos. No vamos a entrar en el detalle de las doctrinas. Señalemos simplemente a título de ejemplo el sentido de *ius gentium* en Ulpiano. Distingue un triple derecho: *ius naturale* o «derecho común al hombre y a los animales»; el *ius gentium* o «derecho esencialmente humano»; el *ius civile* o «derecho propio de la ciudad». Para santo Tomás el *ius gentium* es intermedio entre el derecho natural y el derecho positivo. El derecho natural posee la evidencia inmediata de la intuición *(nulli est malum faciendum;* cf. I-II, 95, 2), aunque múltiples influencias puedan ahogar o desviar esta intuición, no ciertamente en sus formas primordiales que constituyen la sindéresis, sino en sus formas menos inmediatas. El *ius gentium* tiene la evidencia derivada del razonamiento; pero ello mismo se encuentra más expuesto a las desviaciones que el derecho natural y se impone menos directamente que él. En el fondo, si definimos el derecho natural *(id) quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri* (II-II, 57, 3), podemos decir que, desde cierto punto de vista, el *ius gentium* depende del derecho natural. En efecto, o bien la relación *ad alterum* y la conmensuración que implica son de suyos evidentes, inscritas en las estructuras naturales evidentes de los seres en relación; por ejemplo, la relación de padre a hijo, ordenada a la educación de éste. O bien la proporción en cuestión

no es esta evidencia y no se impone antes de la intervención del razonamiento. Por el contrario, el razonamiento manifestará la proporción que deriva de la naturaleza de los seres en presencia, proporción que no aparecerá de otra forma. Así sucede con el derecho de propiedad privada. No está en la naturaleza de las cosas que tal campo pertenezca a éste y no a aquél. Pero la razón humana puede establecer que «la oportunidad de su cultivo y de su posesión pacífica» implican esta posesión privada. Bajo cierto aspecto, el *ius gentium* deriva del derecho natural, pues consiste como este último en las postulaciones de la naturaleza humana (integralmente considerada). La diferencia reside en el modo de aprehensión. Según esta última relación, el *ius gentium* pertenecerá a «la categoría del derecho humano positivo»: en efecto, sus prescripciones son «obra de la razón humana; son conclusiones inmediatas y casi inevitables, pero no son más que conclusiones del derecho natural» [8].

Podemos entonces plantearnos una última cuestión que concierne a las relaciones del derecho natural *(stricto sensu)* y del *ius gentium* con la ley natural. Al analizar la ley natural, distinguíamos, con Maritain, su aspecto ontológico y su aspecto gnoseológico. Considerada desde el primer punto de vista, desde el punto de vista de su contenido ontológico, la ley natural se extiende a las postulaciones conocidas y desconocidas de la naturaleza humana; es, pues, coextensiva al campo de la moral natural y desborda el sector, importante sin duda pero limitado, de las relaciones de justicia (dominio del derecho). Considerada desde el punto de vista gnoseológico, tiene un contenido restringido, limitado a las «regulaciones éticas de las que los hombres han tenido conciencia en virtud de un conocimiento por inclinación» [9]; en este caso sólo coincide, si se la considera únicamente en su aspecto jurídico, con esta parte del derecho natural que no se obtiene por deducción racional y excluye el *ius gentium*. Este último derecho, en razón del modo de conocimiento, está comprendido bajo la ley positiva.

---

8. Girard, Tonneau y Lachance, *La Justicia*, en *Iniciación teológica*, t. II, p. 575.
9. Maritain, H.E., p. 85.

III. DERECHO Y MORAL

Nos falta, para terminar, examinar un último problema: es la *vexata quaestio* de la distinción y de las relaciones de la moral y el derecho, «el cabo de Hornos de la ciencia jurídica —repite después de otros Del Vecchio—, es decir, un escollo peligroso, contra el cual han naufragado numerosos sistemas» [10]. Empezaremos exponiendo la posición kantiana [11].

1. *La tesis de Kant*

En la doctrina kantiana queda consumada la heterogeneidad de la moral y del derecho. Toda legislación, dice, contiene dos elementos: una *ley*, que representa una acción (interior o exterior) como *objetivamente* necesaria, es decir, que hace de ella un *deber;* un *móvil, principio subjetivo* de la acción. La legislación se llamará *ética* o *jurídica,* según el móvil que determinará la voluntad. Si el móvil es el deber mismo, la legislación será ética. Si el móvil tiene otro origen, proviene de «principios patológicos», como dice Kant, principios de la sensibilidad (deseos o aversiones; aversiones sobre todo, pues esta forma de legislación tiene un carácter coercitivo), la legislación será jurídica. Habrá que distinguir, pues, entre la *legalidad* y la *moralidad* de una acción. La conformidad exterior a la ley basta para constituir la primera; para que haya moralidad es necesario además que la acción tenga por móvil la idea del deber. Se obtienen de ese modo dos clases de deberes: los *deberes de virtud* y los *deberes de derecho.* Éstos sólo pueden ser deberes exteriores, pues el legislador no puede exigir que la misma idea interior del deber sea el principio determinador de la voluntad; estos deberes son susceptibles

---

10. *Philosophie du droit,* p. 272.

11. Las referencias y las citas han sido sacadas de *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit,* trad. Barni. Cf. también *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu.*

de una legislación exterior. Los deberes de virtud, por el contrario, «no implican en absoluto una legislación de este género» (p. 57). Conciernen a los actos interiores (la intención de la voluntad), pero sin excluir la actividad exterior (la moral de Kant, moral de la intención, tiene en cuenta la acción exterior en la medida en que tiene en cuenta la intención misma).

Hechas estas distinciones, ¿cómo va a definir Kant el derecho? Tres elementos entran en la definición:

1) el derecho sólo se aplica a las relaciones exteriores, pero prácticas, entre personas (de nuevo el concepto de alteridad);

2) el derecho no designa la relación de la voluntad con el deseo del otro, sino solamente de una voluntad con otra voluntad;

3) el derecho hace abstracción de la *materia* de la voluntad (finalidad perseguida) y sólo tiene en cuenta la *forma* en la relación de las voluntades: la acción de una libertad ¿puede concordar con la acción de otra siguiendo una ley general?

De aquí la definición de derecho según Kant: «El derecho es el conjunto de las condiciones por medio de las cuales la voluntad de uno puede concordar con la de otro, siguiendo una ley general de la libertad» (p. 43). El principio de la acción jurídica será, pues, el siguiente: «Es conforme al derecho o justa, toda acción que permite al libre albedrío de cada uno concordar, siguiendo una ley general, con la libertad de todos» (p. 44).

Tales son las líneas esenciales de la doctrina del derecho según Kant. Conviene señalar que el concepto de derecho deducido de esta forma es adecuadamente distinto del de moral. Legislación jurídica y legislación moral pueden coincidir en un mismo objeto: la obligación de cumplir las promesas, por ejemplo. Pero los dos móviles por los cuales se definen, permanecen completamente heterogéneos. «No es un deber de virtud de cumplir una promesa, sino un deber de derecho a cuyo cumplimiento podemos vernos obligados. Y sin embargo, es una acción virtuosa (una prueba de virtud) obrar así cuando no hay que temer el sentirse obligado. La doctrina del derecho y la doctrina de la virtud difieren, por tanto, mucho menos por la naturaleza de los deberes que implican que por la de la legislación, la cual no tiene el mismo móvil en ambos casos» (p. 28).

Señalemos simplemente, a modo de observación crítica, que la doctrina kantiana del derecho profesa el mismo formalismo que su doctrina moral, que la libertad es un derecho natural, que es incluso el único derecho natural, y que «todos los derechos naturales se resumen... en este derecho de libertad» [12]. En el fondo, y viene a ser lo mismo, el hombre sólo tiene un derecho, el de cumplir su deber, que es precisamente la necesidad objetiva de una acción (necesidad sentida como coacción) de concordar con las leyes de la autonomía, es decir, de una voluntad que instituye una legislación universal. El primer principio del derecho consistirá, pues, en el respeto de la libertad del otro, suprema dignidad de la persona.

2. *Derecho y moral*

Afirmaremos, a modo de tesis, que el *orden jurídico es esencialmente un orden moral*, y, si no se confunde pura y simplemente con el orden moral, es porque se comporta con relación a él como la *parte integrante* con relación al todo. Y esto por varias razones.

En primer lugar, orden jurídico y orden moral tienen por objeto el acto humano, con la diferencia de que el orden moral considera la actividad humana en conjunto, mientras que el orden jurídico la considera en su relación al otro: *Potestas moralis et potestas iuridica habent obiectum commune, nempe actus humanus; discrimen est in eo quod prior spectat actus tum internos tum externos, secunda vero spectat dumtaxat actus exteriores, quod moderatur iustitia* [13]. Y el autor de estas líneas compara la moral y el derecho a dos círculos concéntricos, de los cuales el de la moral contiene al del derecho, de modo que existen actos morales que no son jurídicos, pero no hay acto jurídico que no sea moral. La diferencia entre una y otro no es una diferencia específica.

Consideremos las cosas desde otro extremo. Podemos decir que los valores jurídicos crean las condiciones sociales del buen orden, de la paz, que instauran el bien común y que desde este punto de vista son morales, pues sabemos que el bien común es el

12. Del Vecchio, o.c., p. 119.
13. Citado en «Rev. thom.», octubre-diciembre 1958, p. 676, nota 4.

bien de las personas y que está ordenado al fin último del hombre.

Recordemos, además, que toda ley creada está fundada en la ley eterna, que la ley natural y la ley positiva (en la medida en que ésta merece su nombre, es decir, en la medida en que está conforme a la recta razón) no son más que participaciones de aquélla; expresión de las finalidades mayores y necesarias en el primer caso; determinación contingente dejada a la libertad del legislador apoyada en la prudencia en el segundo. Toda conducta humana, está (o debería estar) bajo el impulso indirecto de la ley eterna. La diferencia volverá a ser que la ley moral es más amplia que la ley jurídica (que es una ley moral), que sólo concierne a los actos de estricta justicia. A la primera corresponde la obligación en sentido amplio, llamada obligación moral; a la segunda, la obligación estricta o deuda legal. Notemos bien, para evitar todo engaño, que no hacemos corresponder las leyes de justicia con la ley positiva (humana) y las leyes morales con la ley natural. Si la ley humana positiva es siempre jurídica, el orden jurídico, en un sector importante de su área, depende de la ley natural.

Podríamos partir, finalmente, de la misma noción de justicia. Si la justicia es una virtud, si su objeto es el derecho, como toda virtud hace bueno el acto y al que lo realiza, es evidente que el derecho es también moralmente bueno. Es lo mismo que afirmar que el derecho es inseparablemente *medium rei* y *medium rationis*. Recordemos el texto de santo Tomás: *Hoc medium rei* (el medio real que es el derecho) *est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis* (II-II, 58, 10, ad 1). En efecto, si el acto moral queda especificado por su objeto moralmente considerado, como a su vez este objeto sólo es tal por su relación de conveniencia o de disconveniencia con la recta razón, y el objeto de la justicia es un objeto exterior *(operatio ad alterum)*, el derecho revestirá, por ello y necesariamente, una calificación moral.

Teniendo en cuenta estas observaciones, podríamos enunciar en las proposiciones siguientes las relaciones de la moral y del derecho:

1) el ámbito del derecho es más restringido que el de la moral, porque este último engloba el conjunto de los actos humanos, interiores y exteriores, mientras que aquél se limita a las relaciones de justicia;

2) el derecho es de la misma especie que el orden moral: debe ser considerado como una parte integrante del orden moral entero;

3) no sería exacto fundar la distinción de la moral y del derecho en la oposición de la interioridad y de la exterioridad, como si la moral no regulase más que las operaciones internas y la justicia las operaciones exteriores en su relación con el otro [14]; o también, a la manera kantiana, como si las operaciones relacionales del derecho sólo dependieran de la coacción de la ley civil, pero no pertenecieran al mismo tiempo y por razón de su misma cualidad de operaciones jurídicas al dominio de la moral.

4) Sin embargo, hay que notar que, además de las diferencias de extensión señaladas anteriormente, existe entre derecho y moral una diferencia casi material acompañada de una diferencia de intención entre lo que podría llamarse conciencia moral *strictiore sensu* y la conciencia jurídica. La diferencia casi material reside en la objetividad y exterioridad del derecho. Lo hemos señalado suficientemente. Al decir diferencia de intención queremos decir que la conciencia moral se refiere en primer lugar a la intención; la conciencia jurídica se refiere más bien a la materialidad misma del acto. Pero esta diferencia de actitud no implica ninguna exclusión; es una cuestión de acento. Y con ello coincidimos con lo que nos parece asimilable de la teoría kantiana, pero sin sus exageraciones.

IV. La virtud de la justicia

1) *La definición de la justicia.* Siendo la justicia una virtud, deberá presentar los caracteres de toda virtud y comprender además

14. Señalemos un error que hay que evitar. Sabemos que por acto interno, santo Tomás entiende el acto elícito de la voluntad; por acto externo, el acto imperado, exterior a la voluntad, pero que puede muy bien quedar en el interior del sujeto. Al hablar aquí de operación exterior de la justicia, hablamos evidentemente de una acción exterior al sujeto, observable, un acto de venta, por ejemplo, una firma de contrato, etc. Al hablar, en el mismo contexto, de operación interior, designamos la acción interior al sujeto, no racional.

el elemento específico que la convierte en una virtud distinta. Por otra parte, si definimos la virtud como un *habitus operativus bonus* o si la designamos como un «principio de acto bueno» (II-II, 58, 1), como el hábito se define a su vez por su acto y éste por su objeto, habremos determinado qué es la justicia cuando conozcamos su acto y su objeto. Ahora bien, sabemos que el objeto del acto de justicia es el derecho, lo debido a otro; su acto consiste, pues, en dar a cada uno lo que le es debido (II-II, 58, 11). De este modo queda precisada la materia de la justicia. Si se añade que el acto humano, para ser virtuoso, debe proceder de la voluntad deliberada, y dar pruebas de estabilidad y de firmeza, tendremos los elementos esenciales de una definición de la justicia: *Constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*. Es la definición de Ulpiano adoptada por santo Tomás, aunque no sin corrección. En efecto, no es perfecta, pues define el acto de la virtud, no la misma virtud o el hábito; será mejor si se añade este último término: *Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* (II-II, 58, 1).

2) *La justicia general*. La alteridad es uno de los rasgos característicos de la justicia, como hemos dicho antes, al estudiar el derecho: *Ex sua ratione*, escribe santo Tomás, *iustitia habet quod sit ad alterum* (II-II, 58, 2). Ahora bien, esta adaptación *ad alterum* puede comprenderse de dos maneras, según el modo mismo como este otro es considerado. En efecto, puede considerarse el otro en su singularidad, «abstracción hecha de sus lazos comunitarios» [15]. Por el contrario, puede considerarse al otro en cuanto comprometido en la comunidad y cogido en los vínculos múltiples que lo ligan a los otros y al todo social: *Quod (scilicet ordinatio hominis per comparationem ad alium) quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus qui sub communitate illa continentur* (II-II, 58, 5). Y santo Tomás añade que en los dos casos la noción de justicia está tomada en el sentido propio del término.

---

15. *Iniciación teológica*, t. II, p. 590.

Pero, considerado de este modo, es decir, en sus dimensiones sociales y comunes, el otro se comporta en relación a la comunidad como la parte en relación al todo y sabemos (con todos los matices que hay que dar a esta afirmación y que deben salvar la trascendencia de la persona humana en cuanto tal sobre la sociedad) que el bien de la parte está ordenado al bien del conjunto. El bien de cada virtud, «de las que nos conciernen personalmente, o de las que conciernen a nuestras relaciones con otras personas» (ibíd.), puede ser referido al bien común «al cual nos subordina la justicia». Por esto los actos de todas las virtudes pueden depender de la justicia, «en cuanto ordena al otro *in communi*» [16]. Y la justicia así definida es la justicia general. Brevemente, esta forma de justicia que me ordena al otro *in communi* debe ser llamada general. Pues, ordenándome al otro «socialmente situado», me ordena al todo del cual es la parte.

Esta justicia general puede también llamarse justicia legal: *Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune..., inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune*. En efecto, la justicia general no es otra cosa que el justo querer habitual del bien común rectificado por la recta razón de la prudencia política. Ahora bien, la ley es precisamente la expresión racional imperativa de esta prudencia política penetrada de este justo querer (la prudencia no se da sin la virtud moral y recíprocamente, conforme a la doctrina de la conexión de las virtudes). Podemos, pues, con razón, llamarla justicia *legal*.

Precisemos en qué consiste esta generalidad de la justicia legal (cf. II-II, 58, 6). Podemos distinguir una generalidad *per praedicationem* o de atribución (lógica): es la del género con relación a sus especies, del concepto «animal», por ejemplo, con relación a «hombre», «caballo», etc.; una generalidad *secundum virtutem* o de influencia: es la de la causa universal. En el primer caso, lo que es general se identifica con sus particulares, puesto que el género forma esencialmente parte de la especie y entra en su definición. Entendida de este modo, la generalidad de la justicia haría de ella

16. O.c., p. 775.

un género cuyas demás virtudes sólo serían las especies. No hay que entender así la noción de justicia general; la generalidad de esta virtud reside en la influencia que ejerce sobre toda la vida moral, por la orientación del bien común que imprime a toda la actividad virtuosa. Sucede aquí como en la virtud de caridad, que ordena los actos de todas las virtudes a su propio fin, el bien divino. Y esta generalidad, lejos de diluir la justicia en las demás virtudes o, a la inversa, de absorberlas en su propia sustancia (*iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus;* II-II, 58, 7), la convierte, por el contrario en una virtud especial, puesto que, considerada en sí misma, tiene un objeto propio que no deriva de ninguna otra virtud, a saber, el bien común: *Iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum.*

3) *La justicia particular.* Nos falta hablar de la justicia particular. Si la justicia general ordena las demás virtudes al bien común, sin absorberlas en su propia sustancia, es preciso que existan. Sobre todo es necesario que exista una justicia particular para ordenar inmediatamente entre sí a las personas individuales con relación al bien particular, ya que la justicia general sólo regula las relaciones entre personas de un modo mediato, es decir, por mediación del bien común: *Iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae* (II-II, 58, 7, ad 1). Así pues, las relaciones entre particulares deben ser reguladas por una virtud especial o justicia particular. Vemos, pues, también que la diferencia específica de la justicia legal y de la justicia particular reside en la distinción específica del bien común y del bien particular: *Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis* (ibíd., ad 2). En cuanto a la justicia particular, hay que distinguir dos casos. Regula las relaciones entre particulares. Pero la persona particular es a la comunidad como la parte al todo. Podemos, pues, considerar una triple relación: la de la parte al

todo; la del todo a la parte; la de una parte a otra. Esta última relación, que puede llamarse horizontal, cuando se aplica a la justicia, toma el nombre de justicia *conmutativa:* la justicia conmutativa es, pues, por definición, la justicia particular que regula los intercambios mutuos entre personas privadas. Si aplicamos a la justicia las dos primeras formas de relación, que son relaciones verticales, la primera caracterizará a la justicia general; la segunda a la justicia distributiva; la justicia distributiva es, pues, la justicia particular que asegura la distribución del bien común, honores y cargas, ventajas y desventajas, a los miembros de la comunidad. Y esto según una medida proporcional a los méritos, a los servicios prestados, a las situaciones en el cuerpo social.

Limitaremos a estas breves indicaciones el estudio de un tema cuya amplitud es harto conocida y terminaremos señalando la importancia de una virtud anexa a la justicia, la virtud de la religión. Se comprende su importancia si pensamos que asegura las relaciones del hombre con Dios y que tiene la misión de darle el honor y el culto debidos. «Virtud de culto —escribe el padre Mennessier—, por el cual damos a Dios creador y señor el honor que le es debido, la religión interioriza, en cierta manera, toda la vida. Comunica entonces a todo el orden moral los rasgos de pureza y de estabilidad que, en el plano propiamente cultual, definen lo "sagrado"» [17]. De este modo la actitud religiosa manifiesta una dimensión nueva, pero esencial del ser humano: su radical dependencia de Dios y el vínculo que por ello deberá establecerse entre el hombre y Dios, dependencia y vínculo reconocidos y queridos por la conciencia religiosa. Así se afirma la excelencia de la virtud de religión y la influencia que puede ejercer sobre toda la vida moral.

---

17. *Saint Thomas d'Aquin*, p. 152-153.

APÉNDICE

I. *Glosario de voces latinas*

a fortiori de modo especial
a priori por delante, previo
ab aeterno desde la eternidad
abstinentia abstinencia
actus hominis actos del hombre
actus humani actos humanos
ad aliquid a algo
ad alterum al otro
ad extra hacia fuera
affectus sensibilis movimiento sensible
affectus voluntatis movimiento de la voluntad
aliquid rationis un hecho de razón
appetitus inclinación natural
appetitus intellectivus tendencia juiciosa
appetitus rationis tendencia racional
apprehensio futuri aprehensión del futuro
assuetudo hábito
bona buena
bonus humanum bien humano
bonum operantis bien del que realiza el acto
bonum operis bien del acto
bonum universale bien universal
causa sui causa de sí mismo
concupiscentia deseo
concupiscentiae tactus deseos carnales
de facto de hecho
delectatio placer
delectationes tactus placeres carnales
dictamen rationis dictamen de la razón
dolor animae dolor del alma
dolor assumptus dolor asumido
dolor voluntatis dolor de la voluntad
domina sui dueña de sí misma
esse ser
ex circumstantia por la circunstancia
ex habitu por hábito
ex nihilo de la nada
ex obiecto por el objeto
factibilia, agibilia del hacer, del obrar
finis operantis fin del que realiza el acto
finis operis fin del acto
finis proximus fin próximo
finis remotus fin lejano
fomes peccati yesca del pecado
habitus disposición estable
habitus conclusionum hábito relativo a las conclusiones
honestas honestidad
imperium imperio
imperium rationis el imperio de la razón
in abstracto en abstracto
in causa en causa
in communi en común
in re en la realidad
in se en sí
in via en el camino
inchoatio virtutis comienzo de virtud
intellectus appetitivus juicio tendencioso
intellectus principiorum aprehensión de principios
ius derecho
ius civile derecho civil
ius gentium derecho de gentes
ius naturale derecho natural
lex ley
libertas arbitrii libertad de elección
lumen fidei luz de fe
lumen gloriae luz de gloria
medium rationis medio de razón
medium rei medio real
mensurans que pone medida
mentis de la mente
modo analogico por modo de analogía
modus substantiae modalidad de la sustancia
more geometrico de modo geométrico
mutatis mutandis con los imprescindibles cambios
natura naturante naturaleza que engendra naturaleza
obiectum beatificans objeto que proporciona la beatitud
ordinatio rationis ordenación de la razón

per accidens accidentalmente
per praedicationem de atribución
per prius por delante
plenitudo essendi plenitud de ser
praecepta communissima los preceptos más comunes
prima principia primeros principios
primum cognitum primer conocimiento
propria propios
pudor pudor
quaedam propria ciertos (preceptos) propios
qualitas cualidad
quasi a modo de
ratio boni razón de bien
ratio debiti noción de la deuda
recta ratio recta razón
refrenatio sujeción
regula rationis regla de razón
regula regulata regla regulada
regulans que regula
res exteriores cosas exteriores
res iusta cosa justa
secunda praecepta preceptos segundos
secundaria praecepta preceptos secundarios
secundum se por sí mismo
secundum virtutem según la virtud
sed contra pero contrariamente
sine qua non sin la cual no
strictiore sensu en sentido más estricto
stricto sensu en sentido estricto
sui generis que tiene un carácter propio
uniformitas uniformidad
usus activus uso activo
usus passivus uso pasivo
verecundia vergüenza
vexata quaestio la espinosa cuestión
via necessitatis por vía de la necesidad
volens, nolens de buena o mala gana

II. *Versión de pasajes citados en latín*

(Pág. 19) *me ... meae*
me arrepiento de mi falta

(Pág. 24) *in ... doleat*
En la contrición hay un doble dolor. Uno en la voluntad, que es esencialmente la contrición; la cual no es otra cosa que el descontento por el pecado pasado... Otro dolor en la sensibilidad, repercusión del primero, ya sea por una consecuencia natural y necesaria por cuanto las facultades inferiores siguen el movimiento de las superiores, ya sea por elección de la voluntad, por cuanto el penitente excita en sí mismo este dolor para llorar sus pecados.

(Pág. 25) *paenitens ... ea*
El penitente asume un moderado dolor por los pecados pasados, con el propósito de apartarse de ellos.

(Pág. 28) *de ... contritio*
no existe contrición por los pecados de los demás

(Pág. 30) *scientia ... causata*
La ciencia, puesto que es relativa a las conclusiones, es un conocimiento consecuencia de otro.

(Pág. 30) *scientia ... causam*
La ciencia es un conocimiento de las cosas por su propia causa.

(Pág. 30) *scientia ... adquisitam*
La ciencia engendra certeza del conocimiento adquirida por demostración.

(Pág. 30) *in ... finem*
El intelecto especulativo o teórico se distingue del operativo o práctico propiamente en esto: el especulativo tiene como fin la contemplación de la verdad, el práctico ordena la verdad contemplada hacia la acción como a su fin.

(Pág. 30) *in ... subiecti*
En las ciencias especulativas no se busca más que el conocimiento de su objeto, en las prácticas se propone como fin la producción de su mismo objeto.

(Pág. 31) *de ... sunt*
No existe una ciencia perfecta de los operables si no se sabe en cuánto son operables.

(Pág. 31) *ex ... existentiae*
por su intrínseca ordenación hacia sus objetos, según la cual la primera considera solamente la verdad en abstracto, por sí misma, la segunda, por lo que se busca tratando de darle existencia

(Pág. 33) *recta ... agibilium*
recta determinación del obrar

(Pág. 34) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 34) *actus ... humanus*
Se designa con el nombre de acto humano aquel que no sólo de alguna manera se realiza en y por el hombre — en ciertos actos coinciden plantas, brutos y hombres — sino que es propio del hombre. Lo propio del hombre en su acto, entre otras cosas, es esto: que él es señor de su acto; por tanto, cualquier acto del cual el hombre sea señor, es propiamente un acto humano.

(Pág. 36) *subiectum ... finem*
El sujeto de la filosofía moral es el obrar del hombre ordenado a un fin, o también el hombre como ser que obra en virtud de una voluntad deliberada por un fin.

(Pág. 36) *actus ... humanus*
El acto del cual el hombre sea señor, es propiamente un acto humano.

(Pág. 36) *illae ... obiecti*
Por tanto, se llaman propiamente acciones humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Y está claro que todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ésta sólo en la perspectiva de su objeto.

(Pág. 36) *obiectum ... sint*
El objeto de la voluntad es el fin y el bien. De donde procede que todas las acciones humanas son con relación a un fin.

(Pág. 37) *moralis ... finem*
Es propio de la filosofía moral considerar los actos humanos en su orientación recíproca y hacia un fin.

(Pág. 38) *perfectio ... iudicando*
La perfección del arte radica en la adopción de un criterio.

(Pág. 47) *oportet ... superantur*
al que quiera ser un buen discípulo de la ciencia moral, le conviene ser guiado y ejercitarse en las costumbres de la vida humana, esto es, en buenas obras externas y justas: práctica de las virtudes, y en general de todos los deberes cívicos como son las leyes y disposiciones políticas y otras cosas por el estilo. Hay que admitir esto entre los principios morales, porque así es. Y se adquiere por experiencia y costumbre; así las pasiones se vencen con la abstinencia.

(Pág. 49) *lumen ... revelationis*
luz de la revelación divina

(Pág. 49) *in ... purae*
en el orden de la pura naturaleza

(Pág. 58) *sub ... boni*
en razón del bien

(Pág. 58) *vis ... movetur*
La clase de apetito es siempre función de la clase de aprehensión que lo excita.

(Pág. 58) *est ... universale*
El objeto de la voluntad es el bien universal, como el objeto de la inteligencia es el ser universal.

(Pág. 59) *natura ... boni*
Naturaleza y voluntad se ordenan de tal modo que la misma voluntad es una cierta naturaleza; porque todo lo que se encuentra en las cosas, de alguna manera es naturaleza. Así pues, es preciso encontrar en la voluntad lo propio de la voluntad y además lo propio de la naturaleza. Y es propio de cualquier naturaleza creada haber sido orientada por Dios al bien por inclinación natural. Por ello es inherente a la voluntad cierto apetito del bien que le es apropiado.

(Pág. 59) *principium ... tendit*
Es preciso que el principio de los movimientos de la voluntad sea algo naturalmente querido. Y ese algo es el bien común al que tiende la voluntad por inclinación natural.

(Pág. 59) *voluntas ... natura*
voluntad como naturaleza

(Pág. 59) *voluntas ... libera*
voluntad como libre

(Pág. 59) *bonum ... communi*
bien común

(Pág. 60) *sub ... boni*
en razón del bien

(Pág. 60) *toties ... constituta*
tantas veces la raíz de la libertad se halla en la razón

(Pág. 61) *et ... est*
y esto es más exacto

(Pág. 61) *obiectum ... appetitus*
pues el objeto de la elección es bueno y malo como también el apetito

(Pág. 64) *liberum ... defectus*
El libre albedrío no se orienta del mismo modo hacia el bien o hacia el mal; hacia el bien se orienta esencialmente y por inclinación natural; en cambio hacia el mal se orienta por defecto.

(Pág. 65) *appetitus ... propositi*
tendencia ineficaz al bien propuesto

(Pág. 65) *actus ... assequibile*
acto con el que la voluntad tiende al objeto como asequible

(Pág. 65) *imperium ... agendum*
Imperio. No es más que el acto de la razón que ordena con un movimiento la ejecución de algo.

(Pág. 69) *anima ... unita*
El alma, ya que es parte de la humana naturaleza, no posee su natural perfección si no está unida al cuerpo.

(Pág. 70) *anima ... unionem*
El alma humana, cuando se ha separado del cuerpo, permanece en su ser, conservando su disposición e inclinación natural a la unión con aquél.

(Pág. 70) *anima ... nomen*
El alma es una parte de lo que constituye el ser humano; por ello, aun separada del cuerpo, conserva su naturaleza, que la lleva a la unión, y no puede llamarse sustancia inseparable y completa ya que es hypostasis o sustancia primaria; como ocurre con las manos o cualquier otra parte del cuerpo del hombre. Y así no le corresponde ni la definición ni el nombre de persona.

(Pág. 70) *anima ... forma*
El alma humana no es la forma inmersa en la materia corporal o totalmente aprehendida por ella, a causa de su perfección. Y así no es óbice que una virtud del alma no sea un acto del cuerpo; aunque el alma sea por su misma esencia la forma del cuerpo.

(Pág. 70) *in ... angelis*
Experimentamos no sólo el deleite que compartimos con los brutos, sino también el deleite que compartimos con los ángeles. Y por esto, goza nuestro apetito sensitivo, que compartimos con los brutos, y además nuestro apetito intelectivo, que compartimos con los ángeles.

(Pág. 71) *pars ... contradictione*
La sensibilidad obedece a la razón, pero no a la menor indicación, sino con ciertas objeciones.

(Pág. 71) *ad ... causat*
Al acto de justicia sigue, al menos en la voluntad, un gozo que no es pasión. Y si tal gozo aumenta por perfección de la justicia, repercute en el apetito sensitivo; por cuanto las pasiones inferiores siguen el movimiento superior. Y así repercutiendo, cuanto más perfecta sea la virtud, tanto más es causa de pasión.

(Pág. 71) *anima ... virtute*
El alma necesita del cuerpo para la consecución de su fin, en la medida en que a través del cuerpo adquiere perfección en ciencia y en virtud.

(Pág. 71) *ex ... huiusmodi*
Por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, existen ciertos hábitos apetitivos contraídos naturalmente. Hay hombres predispuestos, por propia complexión, a la castidad o a la mansedumbre o cosas por el estilo.

(Pág. 74) *quando ... transit*
Cuando el hombre pasa de la virtud al vicio se hace en cierto modo otro hombre, porque pasa en cierto modo a otra naturaleza.

(Pág. 83) *absque ... voluntatis*
sin el imperio de la razón y la voluntad

(Pág. 83) *ex ... peccandi*
Por esto, porque la sensualidad está hecha para ser sometida a la razón, su acto, si bien es cierto que se adelanta a la razón, implica a la razón en el pecado.

(Pág. 86) *si ... suum*
En verdad, si la concupiscencia sigue el juicio de la razón y el movimiento de la voluntad, a mayor concupiscencia, mayor pecado: pues a veces el movimiento de la concupiscencia se agranda por el hecho de que la voluntad tiende sin freno hacia su objeto.

(Pág. 87) *passio ... peccati*
La pasión consiguiente no disminuye el pecado, antes lo aumenta: o mejor, es signo de su magnitud, en cuanto que señala la intensidad de la voluntariedad frente a él.

(Pág. 87) *ignorantia ... voluntarium*
La ignorancia producirá lo involuntario, porque impide el conocimiento previo exigido por lo voluntario.

(Pág. 87) *carentia ... scire*
carencia del debido conocimiento. La ignorancia de uno lleva consigo la privación del conocimiento: de aquellas cosas, por supuesto, para conocer las cuales nació bien dispuesto.

(Pág. 88) *homo ... sciret*
el hombre hace algo que no haría si lo supiera

(Pág. 88) *talis ... est*
Tal ignorancia (la ignorancia concomitante) no produce lo involuntario... porque no es causa de algo que repugne a la voluntad; pero produce lo no voluntario, porque en el acto no puede ser querido lo que es ignorado.

(Pág. 88) *crassa ... supina*
crasa o supina

(Pág. 93) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 109) *convenientiam ... verum*
A la conveniencia del ser al apetito le damos el nombre de bien. Y a la conveniencia del ser a la inteligencia, le damos el nombre de verdad.

(Pág. 114) *facultas ... bonum*
capacidad para el bien

(Pág. 114) *aliquis ... utatur*
Algunas virtudes confieren la capacidad de obrar y además el buen uso de esa capacidad.

(Pág. 114) *reddunt ... habentem*
hacen buena la obra en el acto y bueno al que las posee

(Pág. 115) *per ... inclinationis*
por modo de inclinación

(Pág. 115) *per ... cognitionis*
por modo de conocimiento

(Pág. 115) *secundum ... iudicandum*
según el recto uso de la razón

(Pág. 115) *propter ... iudicandum*
por cierta connaturalidad con aquello acerca de lo cual hay que emitir juicio

(Pág. 117) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 119) *vires ... rationis*
Las potencias sensibles han nacido para obedecer al imperio de la razón.

(Pág. 119) *appetibile ... apprehensum*
Lo apetecible no mueve el apetito sino en la medida en que es aprehendido.

(Pág. 119) *id ... conveniens*
lo deseado lo es como que es conveniente

(Pág. 119) *conveniens ... conveniens*
Se dice conveniente por relación: por tanto, depende de uno y otro extremo. Y de ahí que el gusto diversamente dispuesto no de la misma manera acepta una cosa como conveniente y como no conveniente.

(Pág. 120) *quando ... transit*
Cuando el hombre pasa de la virtud al vicio se hace en cierto modo otro hombre, porque pasa en cierto modo a otra naturaleza.

(Pág. 124) *aliquae ... rationi*
Algunas potencias sensibles, aunque las poseemos en común con los brutos, sin embargo alcanzan en nosotros cierta superioridad, porque se unen a la razón... Y de este modo también el apetito sensible alcanza cierta superioridad en nosotros frente a los otros seres vivos, a saber, porque existe para obedecer a la razón.

(Pág. 126) *Epicuri ... porcus*
puerco del rebaño de Epicuro

(Pág. 138) *homo ... lupus*
el hombre es un lobo para el hombre

(Pág. 157) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 163) *ipsum ... actus*
El existir es lo más perfecto de todo: pues se asocia a todo como acto.

(Pág. 164) *bonum ... appetunt*
el bien es aquello a que tienden todos los seres

(Pág. 164) *propter ... operantem*
a causa de su propia operación

(Pág. 165) *unumquodque ... bonitatis*
Llamamos buena una cosa por la bondad divina, como primer principio original, activo y final de toda bondad.

(Pág. 165) *Deus ... finis*
Dios, al derramar sus dones, los multiplica, y de nuevo a través de las obras de su providencia reagrupa esa multiplicidad hacia un fin único.

(Pág. 166) *si ... actiones*
Si Dios hizo a los otros semejantes a Él en el ser, en la medida en que formó las cosas en el ser, es lógico que los haya hecho semejantes a Él en el obrar, de modo que también las criaturas ejecuten sus propias acciones.

(Pág. 166) *quantum ... mala*
Así pues, lo que algo tiene de ser, esto tiene de bondad, y cuanto le falta de plenitud de ser, tanto le falta de bondad, y se llama malo... Y así debe decirse que cuanto una acción tiene de ser, tanto tiene de bondad; y cuanto le falta de plenitud del ser debido a la acción humana, tanto le falta de bondad, y se llama mala.

(Pág. 173) *si ... finis*
Si el agente no estuviera determinado hacia un efecto, haría indistintamente esto o aquello: para que consiga un efecto determinado es necesario que se determine hacia algo preciso, que posee la razón del fin.

(Pág. 173) *sub ... finis*
en razón del fin

(Pág. 175) *bonum ... ipsius*
bien perfecto y que se completa en sí mismo

(Pág. 176) *impossibile ... consistit*
Es imposible que la felicidad del hombre resida en un bien creado; pues la felicidad es un bien perfecto que sacia totalmente el apetito; de otra manera no sería el fin último si aun quedara algo por apetecer. Y el objeto de la voluntad, que es apetito humano, es el bien supremo, como el objeto de la inteligencia es la verdad suprema. De donde se deduce que nada puede saciar la voluntad del hombre si no es el bien supremo. Y éste no se halla en ningún ser creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura posee la bondad como participación. Por todo ello, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre, y, por tanto, en Dios únicamente reside la felicidad.

(Pág. 177) *bonum.... communi*
bien común

(Pág. 178) *unumquodque ... seipsum*
Toda criatura quiere a su manera más a Dios que a sí misma.

(Pág. 178) *sequitur ... bonitas*
Se sigue que también el ángel y el hombre primordialmente quiera a Dios más que a sí mismo. Así como en el conocimiento de cualquier verdad es conocida la verdad primera, así también en el amor de cualquier bien es amada la suma bondad.

(Pág. 179) *bonum ... communi*
bien común

(Pág. 179) *desiderium ... inane*
el deseo natural no puede ser vano

(Pág. 179) *licet ... actu*
Aunque en algo particular que pasa de la potencia al acto sea anterior la potencia al tiempo del acto, sin embargo puramente el acto es anterior a la potencia: porque lo que es en potencia no pasa a acto sino por el ser en acto.

(Pág. 181) *impossibile ... creato*
Es imposible que la felicidad consista en algún bien creado.

(Pág. 181) *homines ... est*
Los hombres son felices por participación. Y la misma participación de la felicidad, por la cual el hombre se dice feliz, es algo creado.

(Pág. 181) *quaelibet ... perfectio*
Cualquier ser busca su perfección como su fin, y la operación es la perfección última del ser.

(Pág. 181) *omnis ... operantem*
todo ser es a causa de su propia operación

(Pág. 182) *optima ... beatitudo*
La mejor operación del hombre es la de su mejor potencia en consideración a su mejor objeto. Y su mejor potencia es la inteligencia, cuyo mejor objeto es el bien divino, y éste no es un objeto de la inteligencia práctica, sino especulativa. De donde... la felicidad consiste sobre todo en tal operación.

(Pág. 183) *post mortem*
después de la muerte

(Pág. 183) *beatitudo ... suum*
La felicidad natural consistiría en un perfectísimo conocimiento de Dios pura-

mente natural, por el cual el alma, separada, en su esencia como en un puro espejo contemplaría a Dios como a su bien.

(Pág. 183) *in ... viae*
en camino

(Pág. 184) *in ... videtur*
en tal visión la esencia divina es lo que se ve y el medio por el cual se ve

(Pág. 184) *optima ... obiecti*
la mejor operación del hombre que es su mejor potencia en consideración a su mejor objeto

(Pág. 184) *bonum ... superveniens*
bien que se añade a mayor abundamiento

(Pág. 184) *obiectum ... intellectum*
objeto de la voluntad = bien contemplado intelectualmente

(Pág. 185) *bonum ... amatur*
El bien no es objeto de la voluntad sino en la medida en que es aprehendido como tal. Y por esto el amor exige alguna aprehensión del bien amado.

(Pág. 185) *sub ... boni*
en razón del bien

(Pág. 185) *voluntas ... natura*
voluntad como naturaleza

(Pág. 185) *bonum ... communi*
bien común

(Pág. 185) *qualis ... videtur*
tal como es cada uno, se inclina hacia un fin en igual sentido

(Pág. 185) *post mortem*
después de la muerte

(Pág. 186) *gratia ... perficit*
La gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona.

(Pág. 187) *in ... viae*
en camino

(Pág. 190) *secundum ... beatitudinis*
según la común noción de felicidad

(Pág. 190) *sub ... communis*
en razón de la felicidad común

(Pág. 190) *non ... instinctum*
Nuestro querer ser felices no corresponde al libre albedrío sino a un instinto natural.

(Pág. 191) *ipsa ... accidens*

El deleite que sigue al bien perfecto no es la esencia de la felicidad, sino una prolongación de aquél venida como por sí misma.

(Pág. 191) *quidam ... finis*
cierto fin que se añade

(Pág. 191) *super ... praesupposito*
A este bien que es la operación, se añade otro bien que es el deleite, el cual lleva consigo la saciedad del deseo en el bien conseguido.

(Pág. 192) *diligere ... potest*
Amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre; e incluso a cualquier criatura no sólo racional sino irracional y hasta inanimada, según el modo de amor que a cada criatura puede corresponder.

(Pág. 195) *sed ... pertinent*
Pero por lo que se refiere al elemento formal, después de esta vida los bienaventurados poseerán las virtudes en su grado más elevado: en la medida en que la razón de cada uno alcanzará la máxima rectitud en lo concerniente a él, dado su estado; y todo apetito se moverá absolutamente regulado por la razón en lo concerniente a su estado.

(Pág. 195) *unde ... voluntate*
de donde se pone de manifiesto que la felicidad no puede existir sin la recta voluntad

(Pág. 196) *in ... moris*
en relación con la conducta

(Pág. 196) *finis ... accipiunt*
así pues, el fin último es aquel del cual todas las cosas reciben su razón de bien

(Pág. 201) *dictamen ... rationem*
dictamen de la razón. En los actos humanos se llama bien o mal de conformidad con la razón.

(Pág. 201) *in ... formae*
En los actos humanos se llama bien o mal de conformidad con la razón; porque, como dice Dionisio, el bien del hombre es el ser conforme a la razón, el mal, lo que es contrario a la razón. Pues para cada ser es bueno lo que le conviene según su forma, y malo lo que es contra la norma de su forma.

(Pág. 202) *ille ... rationis*
El acto por el cual la voluntad tiende a algo propuesto como bien, porque ha sido ordenado por la razón a un fin, materialmente es propio de la voluntad, formalmente, de la razón.

(Pág. 202) *bonum ... naturam*
El bien y el mal en el obrar hay que entenderlos de conformidad con lo que es propio del hombre en la medida en que es hombre. Y ésta es la norma según la cual en los actos humanos se considera el bien o el mal: que el acto esté de acuerdo con la razón informada por la ley divina sea de modo natural, o doctrinal, o por infusión; de donde Dionisio dice... que para el alma el mal es el ser contra la razón, para el cuerpo, el ser contra la naturaleza.

(Pág. 203) *bonitas ... obiecto*
La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Pero el objeto a la voluntad le es propuesto por la razón. Ya que el bien es objeto de voluntad en cuanto es presentado por la razón. Pero el bien sensible o imaginado no es presentado a la voluntad sino al apetito sensible; porque la voluntad puede tender al bien universal que aprehende la razón; en cambio el apetito sensible no tiende sino a un bien particular que aprehende la sensibilidad. Y así la bondad de la voluntad depende de la razón, del mismo modo que depende del objeto.

(Pág. 203) *patet ... conveniens*
Queda claro, pues, que la diferencia entre el bien y el mal en relación con el

objeto, busca por sí misma relación con la razón: a saber, según que el objeto es o no conforme a ésta.

(Pág. 204) *in ... moris*
en relación a la conducta

(Pág. 204) *bonum ... voluntatis*
El bien es propuesto por la razón a la voluntad como objetivo; y en la medida en que se relaciona con la razón, se relaciona con la conducta, y proporciona bondad moral al acto de voluntad.

(Pág. 204) *regula ... numeri*
Es regla y medida de los actos humanos la razón, la cual es primer principio de los actos humanos; a ella pertenece orientar a un fin, que es el primer principio del obrar. Pero lo que es principio en un género es medida y regla de todo lo que se refiere a este género: como la unidad en el género del número.

(Pág. 205) *corrupta ... recta*
La razón errónea no es razón, como el falso silogismo no es propiamente silogismo; y así la regla de los actos humanos no es una razón cualquiera, sino la recta razón.

(Pág. 205) *omnis ... peccatum*
Todo apetito, conforme al conocimiento verdadero, es bueno intrínsecamente; y todo movimiento del apetito conforme al conocimiento falso, es intrínsecamente malo y pecado.

(Pág. 205) *intellectus ... primorum*
aprehensión de los primeros principios

(Pág. 205) *circa ... practicam*
El hombre se conforma a los principios universales del obrar por una aprehensión natural de los principios, por la cual conoce que no se debe obrar el mal; o también por un conocimiento práctico.

(Pág. 206) *conscientia ... actus*
La conciencia en sentido estricto no es potencia, sino acto.

(Pág. 206) *regula ... Dei*
La norma, pues, de la voluntad humana, es doble: una próxima y homogénea, a saber, la razón humana; y otra norma suprema, a saber, la ley eterna que es como la razón de Dios.

(Pág. 208) *ratio ... naturam*
La razón del hombre es su naturaleza, de donde cualquier cosa contra la razón es contra la naturaleza del hombre.

(Pág. 209) *in ... ratio*
En el orden natural un acto es bueno si es conforme a la naturaleza del agente. (En los actos humanos) el bien y el mal hay que entenderlos conforme a lo que es propio del hombre en la medida en que es hombre. Y esto es la razón.

(Pág. 210) *finis ... ultimum*
El fin último es aquel del cual reciben todas las cosas la razón del bien.

(Pág. 210) *rectitudo ... ultimum*
La rectitud de la voluntad es por la debida orientación al fin último.

(Pág. 211) *bonum ... communi*
bien común

(Pág. 211) *quod ... includuntur*
Lo que la voluntad quiere, necesariamente determinada a ello como por natural inclinación es el fin último, o sea la beatitud y lo que en ella se contiene.

(Pág. 212) *quod ... bonum*
El acto moral que se especifica por su fin conforme a la razón, se llama bueno conforme a tal especificación.

(Pág. 212) *per ... attributionis*
por modo de atribución analógica

(Pág. 212) *relationes ... entitates*
Las relaciones trascendentales no son algo distinto de la realidad absoluta, sino que verdaderamente son realidades absolutas.

(Pág. 213) *rei ... imbibita*
penetrada de realidad absoluta

(Pág. 215) *finis ... proximus*
fin del acto, materia acerca de la cual, fin próximo

(Pág. 215) *obiectum ... ratio*
objeto considerado en relación con el principio de los actos humanos, que es la razón

(Pág. 216) *omnis ... mala*
Toda acción participa de la bondad en la misma medida en que posee algo de ser; y en la misma medida en que le falta la plenitud del ser debido a la acción humana, carece de bondad y se llama mala.

(Pág. 216) *actus ... ratio*
Todo acto se especifica por su objeto; y el acto humano, llamado moral, se especifica por su objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón.

(Pág. 217) *sicut ... morali*
Así como el acto común se especifica por su objeto, así el acto moral se especifica por su objeto moral.

(Pág. 217) *prima ... obiecto*
La primera bondad del acto moral proviene de su objeto que es conforme...; el primer mal en las acciones morales proviene de su objeto.

(Pág. 217) *quandocumque ... malo*
Siempre que una circunstancia hace relación especial a la razón, sea a favor, sea en contra, necesariamente confiere una especie al acto moral, o bueno o malo.

(Pág. 218) *inquantum ... speciem*
Una circunstancia confiere especie nueva al acto en la medida en que se transforma en condición principal del objeto.

(Pág. 218) *ex ... operantis*
por parte del fin del que realiza el acto

(Pág. 219) *materia ... quam*
materia acerca de la cual

(Pág. 219) *actus ... obiecto*
El acto interior de la voluntad recibe su especie de su fin, como de su propio objeto.

(Pág. 219) *in ... moventis*
en virtud de un motor superior

(Pág. 219) *actus ... actus*
La especie del acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente, según el objeto del acto exterior.

(Pág. 219) *tunc ... disparatis*
entonces el acto moral existe bajo dos especies no coincidentes

(Pág. 220) *actus ... eliciti*
los actos que emanan directamente de la misma voluntad, como producidos por la voluntad misma

(Pág. 220) *et ... actus*
Así pues, la bondad del querer depende exclusivamente de aquello que por sí solo hace bueno el acto, a saber, del objeto; y no de las circunstancias, que son accidentes del acto.

(Pág. 221) *supposito ... malam*
Supuesto que la voluntad sea de bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala.

(Pág. 221) *quod ... circumstantiis*
Así pues, si decimos que alguien quiere un bien cuando o donde no debe, podemos entenderlo de dos maneras. Una, refiriendo la circunstancia a la cosa querida. Y así la voluntad no es de bien, porque querer hacer algo cuando no debe hacerse, no es querer el bien. Otra, refiriendo la circunstancia al acto de querer. Y así es imposible querer hacer el bien cuando no se debe, porque el hombre debe querer el bien siempre: a no ser, si acaso, accidentalmente, en la medida en que alguien al querer este bien se vea privado de querer otro bien al que está obligado. Entonces el mal no está en querer aquel bien, sino en no querer el otro bien. Y de modo semejante hay que razonar sobre las otras circunstancias.

(Pág. 221) *obiectum ... color*
El objeto de la voluntad es el fin, como el objeto de la visión es el color.

(Pág. 222) *aliqui ... malum*
Algunos actos pueden llamarse buenos o malos, de las dos maneras. En un caso, por sí mismos y por sus circunstancias: así llamamos bueno al hecho de dar limosna, en las debidas circunstancias. En otro caso, se dice bueno o malo de algo en relación con su fin: así llamamos malo al hecho de dar limosna por vanagloria.

(Pág. 223) *aliqui ... exteriores*
algunos actos exteriores

(Pág. 223) *quando ... voluntatis*
Cuando el acto exterior es bueno o malo sólo en relación con el fin, entonces es una misma la bondad y la malicia del acto de voluntad, que por sí mismo se relaciona con el fin, y la del acto exterior que se relaciona con el fin mediante el acto de voluntad.

(Pág. 223) *ex ... circumstantiae*
por parte del objeto y de la circunstancia

(Pág. 224) *ex ... alteram*
Sin embargo de esta doble malicia no resulta una doble especie de pecado, sino sólo una, a causa de la subordinación esencial de la una a la otra.

(Pág. 224) *per ... extrinsecae*
por modo de extrínseca denominación

(Pág. 224) *bonum ... defectu*
bueno por una intención buena, malo por cualquier defecto

(Pág. 224) *non ... malum*
Para que el acto exterior sea bueno no es suficiente la bondad de la voluntad que dimana de la intención del fin: pero si la voluntad es mala, sea por la intención del fin, sea por el acto querido, consiguientemente el acto exterior es malo.

(Pág. 225) *ex ... operantis*
por parte del fin del que realiza el acto

(Pág. 225) *ex ... circumstantiae*
por parte del objeto y de la circunstancia

(Pág. 226) *actus ... ratio*
Todo acto se especifica por su objeto; y el acto humano, llamado moral, se especifica por su objeto en relación con el principio de los actos humanos, la razón.

(Pág. 226) *contingit ... indifferentes*
Pero sucede que el objeto no incluye nada perteneciente a la esfera de la razón: como levantar el martinete, ir al campo, y cosas por el estilo. Tales actos son específicamente indiferentes.

(Pág. 227) *oportet ... malum*
Es preciso que en cualquier acto individual se halle una circunstancia por la cual se dirija al bien o al mal, al menos por parte de la intención del fin. Y ya que es función de la razón el ordenar, un acto procedente de la razón deliberativa y no ordenado al debido fin, repugna por eso mismo a la razón, e implica a la razón en el mal; pero si se ordena al fin debido, es conforme al orden de la razón, e implica a la razón en el bien. Y es necesario que se ordene o no se ordene al fin debido. De donde necesariamente todo acto humano procedente de la razón deliberativa, considerado en un individuo, es bueno o malo.

(Pág. 229) *rationis ... agendis*
pertenece a la razón la ordenación al fin, que es el principio del obrar

(Pág. 229) *relinquitur ... rationem*
y resulta que la ley es algo que proviene de la razón

(Pág. 230) *sicut ... mensurato*
como en el que regula y mide o como en el que es reglamentado y medido

(Pág. 230) *sic ... participative*
Así (a saber, como en el que es reglamentado y medido) la ley está en todo cuanto tiende a algo partiendo de una ley: de modo que cualquier tendencia que proviene de una ley puede llamarse ley, no esencialmente, sino como por participación.

(Pág. 230) *inclinantur ... participative*
tienden; como por participación

(Pág. 230) *omnis ... legislatoris*
toda ley parte de la razón y de la voluntad del legislador

(Pág. 230) *imperare ... voluntatis*
Imperar es un acto de la razón, penetrado, sin embargo, del acto de la voluntad.

(Pág. 230) *ratio ... ratiocinari*
La razón razona acerca del querer y la voluntad quiere razonar.

(Pág. 231) *ordinatio ... agendum*
orden que intima a obrar

(Pág. 231) *voluntas ... lex*
Lo que se quiere legislar, si ha de tener valor de ley, debe ser regulado por la razón. Y de este modo se comprende que la voluntad del legislador tenga fuerza de ley; de otro modo sería más tiranía que ley.

(Pág. 233) *secundum ... sensualitatis*
según el movimiento sensible

(Pág. 233) *secundum ... rationis*
según el movimiento racional

(Pág. 235) *ordinatio ... commune*
ordenación de la razón al bien común

(Pág. 235) *omnis ... ordinatur*
toda ley se ordena al bien común

(Pág. 236) *bonum ... partis*
El bien común del cuerpo político y el bien particular de una sola persona no difieren en mucho o en poco, sino en una diferencia formal: pues distinta es la razón del bien común y del bien particular, como distinta es la razón del todo y de la parte.

(Pág. 238) *ille ... totum*
Quien busca el bien común del todo busca consiguientemente su propio bien, por dos razones. Primera, porque su propio bien no puede existir sin el bien de la ciudad, o de la familia, o del reino. Segunda, porque, siendo el hombre parte de la casa o de la ciudad, le conviene considerar qué es bueno por lo que es provechoso al bien del todo: pues la buena disposición de la parte se mide por el modo de situarse frente al todo.

(Pág. 238) *persona ... substantia*
La persona es una sustancia indivisible de naturaleza racional.

(Pág. 239) *creatura ... hominem*
Las criaturas menos nobles son a causa de las más nobles, como las criaturas inferiores al hombre son a causa del hombre.

(Pág. 241) *utrum ... legis*
si la razón de cualquiera puede ser autora de la ley.

(Pág. 244) *formae ... existentes*
formas ejemplares existentes en la mente divina

(Pág. 244) *ratio ... motionum*
la razón de la divina sabiduría en cuanto directriz de todos los seres y mociones.

(Pág. 244) *lex ... principium*
La ley eterna no es la providencia, sino como un principio de la providencia.

(Pág. 244) *gubernatio ... bonum*
El gobierno no es otra cosa que la orientación del gobernante hacia un fin, que es el bien.

(Pág. 245) *finis ... ducem*
En verdad el fin del universo es un bien existente en el mismo, a saber, el orden

mismo del universo: pero este bien no es el fin último, sino que se ordena a un bien extrínseco como al fin último; como también el orden del ejército se ordena al general.

(Pág. 246) *qualibet ... totius*
lo que es cada parte, es del todo

(Pág. 246) *cum ... totius*
Ya que un solo hombre es parte de la totalidad, lo que es y posee cualquier hombre es de la totalidad: así como también lo que es cada parte, es del todo.

(Pág. 246) *homo ... Deum*
El hombre no se ordena a la comunidad política conforme a su ser total y a todas sus cosas. Sino que todo cuanto es y cuanto puede y posee, debe ordenarse a Dios.

(Pág. 246) *persona ... natura*
Persona quiere decir algo perfectísimo en toda naturaleza.

(Pág. 246) *bonum ... unius*
El bien común de muchos es más divino que el bien de uno solo.

(Pág. 246) *bonum ... genus*
El bien común es mejor que el bien privado si es de la misma clase; pero puede ocurrir que un bien privado sea superior por razón de su clase.

(Pág. 247) *nihil ... rationem*
La ley no es otra cosa que el dictamen de la razón práctica en el legislador que gobierna una comunidad perfecta. Y es incuestionable, supuesto que el mundo se rige por la providencia divina, que toda la comunidad del universo se gobierne por la razón divina. Y por esto, la razón del gobierno de las cosas, existente en Dios como legislador del universo, tiene razón de ley.

(Pág. 247) *ordinatio ... commune*
ordenación de la razón al bien común

(Pág. 247) *lex ... commune*
La ley se relaciona propia, primera y principalmente con el bien común.

(Pág. 248) *ipsa ... existens*
la razón del gobierno de las cosas existente en Dios como legislador del universo

(Pág. 248) *ratio ... motionum*
la razón de la divina sabiduría en cuanto que es directriz de todos los actos y mociones

(Pág. 249) *omnia ... fines*
Todas las cosas participan igualmente de la ley eterna, a saber, en la medida en que por su influencia tienden a actos y fines propios.

(Pág. 250) *in ... similitudinem*
Pero la criatura irracional no participa de la ley racionalmente: de donde sólo se puede hablar de ley por semejanza.

(Pág. 250) *participatio ... dicitur*
La participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.

(Pág. 250) *signatum ... Domine*
La luz de tu rostro, Señor, se halla impresa en nosotros.

(Pág. 251) *per ... habitus*
por modo de hábito

(Pág. 252) *habitus ... humanorum*
el hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las obras humanas

(Pág. 253) *Praecepta ... nota*
Los preceptos de la ley natural en relación con la razón práctica son como los primeros principios de las demostraciones en relación con la razón especulativa: pues unos y otros son principios conocidos por sí mismos.

(Pág. 253) *hoc ... vitandum*
Así pues, este el primer precepto de la ley: que hay que hacer y proseguir el bien, y evitar el mal.

(Pág. 253) *et ... humana*
Y en éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural cuyo objeto capta naturalmente la razón práctica como bien humano.

(Pág. 253 *ut ... humana*
a saber, que pertenecen a la ley natural todas las órdenes y prohibiciones cuyo objeto capta naturalmente la razón práctica como bien humano

(Pág. 254) *ordo ... naturae*
orden de los preceptos de la naturaleza

(Pág. 254) *omnia ... naturae*
Todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto que se relacionan con un solo precepto, constituyen una sola ley natural.

(Pág. 254) *bonum ... vitandum*
Debe hacerse el bien, debe evitarse el mal.

(Pág. 256) *naturalis ... apprehendit*
la aprehensión natural (aprehende naturalmente)

(Pág. 256) *prima ... communia*
primeros principios comunes

(Pág. 256) *bonum ... vitandum*
Se debe hacer el bien, se debe evitar el mal.

(Pág. 256) *quasi ... communium*
como una conclusión propia, como conclusiones de los principios comunes

(Pág. 257) *utraque ... posita*
Así pues, uno y otro se hallan en la ley positiva.

(Pág. 257) *per ... inclinationis*
por modo de derivación

(Pág. 262) *principia ... naturae*
principios comunes de la ley natural

(Pág. 262) *apud ... agatur*
pues a juicio de todos es recto y verdadero obrar según la razón

(Pág. 262) *et ... patriam*
Y ciertamente esto es verdad en la mayoría de los casos; pero en alguno puede ocurrir que sea dañoso y por consiguiente irracional devolver lo prestado; por ejemplo si alguien lo reclamara para combatir a la patria.

(Pág. 262) *deposita ... reddenda*
hay que devolver lo prestado

(Pág. 262) *salvis ... conditionibus*
si se cumplen las otras condiciones

(Pág. 262) *iustitia ... petenti*
La justicia exige solamente que se devuelva lo prestado a quien lo reclama razonablemente. En aquel caso se verifica un cambio en el derecho natural, no por sí mismo, sino por razón de la materia que, por las circunstancias, deja de ser su materia; pues siempre e inmutablemente permanece firme que hay que hacer el bien, guardar la justicia, devolver lo prestado a quien lo pide razonablemente.

(Pág. 263) *ex ... humanae*
Es necesario que la razón humana de los principios de ley natural, como de ciertos principios comunes e indemostrables, descienda a disponer más particularmente. Y estas disposiciones, descubiertas de acuerdo con la razón humana. se llaman leyes humanas.

(Pág. 264) *omnis ... corruptio*
Toda ley humana tiene valor de ley en la medida en que deriva de la ley natural. Si en algo está en desacuerdo con ésta, ya no será ley, sino corrupción de la ley.

(Pág. 264) *per ... conclusionis*
por modo de conclusión

(Pág. 264) *per ... determinationis*
por modo de determinación

(Pág. 265) *per ... determinationis*
por modo de determinación

(Pág. 265) *sunt ... prohibita*
Hay en la ley divina cosas ordenadas porque son buenas, y cosas prohibidas porque son malas; y cosas buenas porque están ordenadas y cosas malas porque están prohibidas.

(Pág. 265) *ea ... habent*
Las que pertenecen al primer modo (de las conclusiones) se hallan en la ley humana no como propias solamente de la ley positiva, sino también con algo de fuerza de ley natural. Pero las que pertenecen al segundo modo (de la determinación) sacan su fuerza de la sola ley humana.

(Pág. 294) *lex ... imperfectae*
La ley eterna y la ley natural obligan en virtud de una sanción natural, ya perfecta, ya imperfecta.

(Pág. 298) *omnis ... boni*
No existe apetito si no es del bien.

(Pág. 298) *ad ... boni*
Para que la voluntad quiera algo no hace falta que sea algo bueno en realidad, sino que sea aprehendido como bien.

(Pág. 298) *in ... rationis*
En esto Sócrates en cierta manera opinaba rectamente. Pues como la voluntad busca el bien real o el bien aparente, nunca tendería al mal a no ser que algo no bueno de alguna forma apareciera como bueno a la razón: y por esto la voluntad nunca buscaría el mal a no ser por ignorancia o error de la razón.

(Pág. 299) *sub ... boni*
en razón del bien

(Pág. 299) *malum ... bonum*
El mal nunca se quiere sino en razón del bien, a saber, en la medida en que es bueno desde algún punto de vista y es aprehendido como sencillamente bueno.

(Pág. 299) *impossibile ... voluntas*
Es imposible que un mal sea querido como tal mal, ni por el apetito natural, ni por el animal, ni por el intelectual que es la voluntad.

(Pág. 299) *impossibile ... loquendo*
Es imposible que nadie, propiamente hablando, se odie a sí mismo. Porque naturalmente busca todo bien, y nadie puede buscar algo a no ser en razón del bien: pues el mal existe fuera de la voluntad. Y amar a alguien es quererle bien. De donde es necesario que uno se ame a sí mismo; y es imposible que nadie se odie a sí mismo hablando propiamente.

(Pág. 299) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 300) *absentia ... debent*
la falta de advertencia de lo que debe ser advertido

(Pág. 301) *propietas ... ultimum*
la propiedad de los actos humanos que los califica para ser necesariamente realizados o evitados en relación con su fin último.

(Pág. 305) *dicitur ... testificari*
Decimos que la conciencia testifica.

(Pág. 307) *proprie ... actum*
hablando con propiedad, la conciencia enjuicia el acto

(Pág. 308) *hic ... nunc*
aquí y ahora

(Pág. 308) *iudicium ... conscientiae*
... El juicio de conciencia y el juicio electivo en cuanto difieren y cuánto tienen de común. Tienen de común que uno y otro se refieren a un acto concreto; y en esto difieren uno y otro entre sí y del juicio de la sindéresis, en que el juicio de conciencia consiste en un puro acto de conocimiento, en cambio el juicio electivo en la aplicación del conocimiento a la disposición: lo cual es, ciertamente, un juicio de elección. Y por esto sucede, a veces, que el juicio electivo cambia totalmente, no así el de conciencia.

(Pág. 308) *tam ... affectiva*
Tanto la conciencia como la elección es la conclusión particular de obrar o no obrar. Pero la conciencia es sólo una conclusión cognitiva, la elección, una conclusión de disposición.

(Pág. 309) *conscientia ... actus*
La conciencia no es potencia, ni hábito, sino acto.

(Pág. 309) *testificari ... remordere*
testificar, unir o instigar, inducir, excusar, acusar, remorder

(Pág. 310) *conscientia ... particularem*
La conciencia enjuicia el mismo acto, el cual es la aplicación de múltiples hábitos y conocimientos a un acto particular.

(Pág. 310) *temperatus ... faciendus*
El templado se mueve sólo por el juicio de la razón; de donde usa un silogismo de tres proposiciones; como deduciendo así: no se debe fornicar, tal acto es una fornicación, luego no debe hacerse.

(Pág. 315) *omnis ... mala*
Toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea recta, sea errónea, es mala siempre.

(Pág. 315) *dicunt ... mala*
Dicen que la razón o la conciencia errónea, en las cosas indiferentes, sea ordenando sea prohibiendo, obliga: de tal manera que la voluntad en desacuerdo con una razón errónea será mala y pecado. Pero la razón o la conciencia errónea, no es mala.

(Pág. 316) *non ... rationis*
Pues no sólo lo que es indiferente puede accidentalmente participar del bien o del mal, sino también lo que es bueno puede participar del mal o lo que es malo, del bien, por la aprehensión de la razón.

(Pág. 316) *simpliciter ... se*
absolutamente y por sí misma

(Pág. 316) *secundum ... accidens*
según algo y accidentalmeente

(Pág. 316) *absolute ... eventum*
obliga absolutamente y en todo evento

(Pág. 316) *propter ... naturam*
por el objeto de acuerdo con su naturaleza

(Pág. 317) *illa ... mali*
(la ignorancia que produce lo involuntario) hace desaparecer la razón de bien y de mal

(Pág. 317) *si ... mala*
Así pues, si la razón o la conciencia yerra por error voluntario, sea directamente, sea por negligencia, porque es un error en algo que uno está obligado a saber; entonces tal error de razón o de conciencia no excusa: la voluntad que concuerda con la razón o la conciencia que así se equivoca es mala. Pero si es el error que produce lo involuntario, originado por la ignorancia de alguna circunstancia y sin ninguna negligencia, entonces tal error de razón o de conciencia excusa; la voluntad que concuerda con la razón que así se equivoca no es mala.

(Pág. 319) *qualis ... videtur*
tal como es cada uno, se inclina hacia un fin en igual sentido

(Pág. 326) *in ... naturam*
en relación a la naturaleza

(Pág. 328) *forma ... subiecto*
forma enraizada y permanente en el sujeto

(Pág. 328) *se ... voluerit*
dominarse; el hábito es aquello de lo que uno se sirve cuando quiere

(Pág. 329) *habitus ... naturae*
Llamamos hábito bueno al que dispone a un acto conveniente a la naturaleza del agente; hábito malo al que dispone a un acto no conveniente a la naturaleza.

(Pág. 329) *deficit ... pertinere*
La noción de hábito no tiene sentido pleno en lo que se refiere al uso de la voluntad, porque los animales no poseen el dominio de usarlo o no usarlo: y éste se incluye en la noción de hábito.

(Pág. 330) *dicitur ... rationem*
se llama, pues, virtud humana, por la cual el hombre es capaz de la más excelente de las obras humanas, a saber, el obrar de acuerdo con la razón

(Pág. 330) *ultimum ... operetur*
El término último al cual se extiende la potencia de algo es la obra buena. Y así a la virtud de cualquier ser corresponde el hacer la obra buena. Y puesto que una perfecta operación no procede sino de un perfecto agente, todos los seres son buenos y obran el bien según su propia virtud.

(Pág. 330) *virtus ... operatur*
La virtud es una buena cualidad de la mente por la cual se vive rectamente, de la cual nadie hace mal uso, que Dios ha obrado en nosotros sin nosotros.

(Pág. 330) *dispositio ... operativus*
disposición habitual a una obra, hábito operativo

(Pág. 330) *qua ... operatur*
por la cual se vive rectamente, y por la cual nadie obra mal

(Pág. 331) *nulla ... formalis*
Ninguna forma o principio puede obrar fuera de la esfera de su razón formal.

(Pág. 331) *quam Deus*
que Dios

(Pág. 332) *non ... rationi*
Las potencias sensibles no son obedientes sólo porque se someten pasivamente, sino porque frenan y sujetan a la razón sus actos.

(Pág. 332) *si ... moralis*
Así pues, si la virtud perfecciona el entendimiento especulativo o práctico en orden a un acto bueno del hombre, será una virtud intelectual; y si perfecciona a la parte apetitiva será una virtud moral. De donde se deduce que toda virtud humana o es intelectual o es moral.

(Pág. 332) *intellectus ... principiorum*
aprehensión de los primeros principios

(Pág. 332) *sapientia ... consistit*
La sabiduría consiste en el conocimiento de las causas primeras.

(Pág. 333) *ars ... faciendorum*
El arte no es otra cosa que la recta razón para producir algunas obras.

(Pág. 333) *ratio ... agibilium*
la recta razón del obrar

(Pág. 333) *habitus ... operatur*
el hábito gracias al cual se obra bien

(Pág. 333) *bonus ... operativus*
hábito bueno y operante del bien

(Pág. 333) *facultas ... actum*
capacidad para un acto bueno

(Pág. 333) *aliquis ... utatur*
Algunos hábitos confieren la capacidad de obrar, y además hacen que se use rectamente de esa capacidad.

(Pág. 333) *non ... habentem*
No hacen buena la obra sino en cierta capacidad, y no absolutamente hacen bueno al que las posee.

(Pág. 333) *subiectum ... voluntate*
El sujeto del hábito llamado virtud no puede ser sino la voluntad o alguna facultad en tanto que movida por la voluntad.

(Pág. 334) *subiectum ... rectam*
El sujeto de la prudencia es el intelecto práctico en su relación con la recta voluntad.

(Pág. 334) *virtutes nunc*
Las virtudes morales aseguran los principios de la prudencia en el orden de la recta intención concerniente al fin presupuesto necesariamente para una recta elección. Pero bajo la dirección y regulación de la prudencia se determinan los medios que hay que elegir, porque aquélla dirige y regula qué medio y cómo debe ser elegido, de modo preciso, aquí y ahora.

(Pág. 335) *virtus ... reddit*
virtud es la que hace bueno al que la posee y hace buena su obra

(Pág. 336) *quo ... voluerit*
del que uno usa cuando quiere

(Pág. 336) *moralis ... electionem*
La virtud moral es un hábito electivo, es decir, que realiza una buena elección.

(Pág. 336) *moralis ... determinabit*
La virtud moral es un hábito electivo consistente en un medio de razón determinado como lo determinará el sabio.

(Pág. 338) *virtus ... potentiae*
La virtud es un extremo de la facultad.

(Pág. 338) *omnis ... defectum*
Toda la materia de la virtud moral es regulable por la prudencia según la regla y medida de la razón; si se prescinde de tal regla, degenera en pecado, sea por exceso, sea por defecto; así pues, toda virtud moral regulable en razón de su materia consiste en el justo medio, esto es, en la regulación de la materia; si se prescinde de tal regulación, se falta a la regla, a veces por exceso y a veces por defecto.

(Pág. 339) *si ... oportet*
Si se considera la cantidad absoluta de aquello a lo cual tiende el magnífico y el magnánimo se dirá que es extremo y máximo: pero si se considera esto mismo en relación con otras circunstancias, guarda el medio de razón: porque tales virtudes, según la regla de la razón, buscan esto: dónde y cuándo y a causa de qué conviene.

(Pág. 339) *medium ... rei*
medio de razón y medio real

(Pág. 339) *potest ... materia*
Se puede llamar medio de razón lo regulado por ésta en una materia determinada.

(Pág. 339) *et ... rectam*
Y así todo medio de virtud es un medio de razón; porque, como se ha dicho, la virtud moral consiste en el medio, de conformidad con la recta razón.

(Pág. 340) *homines ... passiones*
Los hombres reaccionan diversamente ante las pasiones; y por esto conviene que en las pasiones la rectitud de la razón se disponga con relación a nosotros, en lo que somos afectados por las pasiones.

(Pág. 341) *oportet ... rationem*
Conviene que las virtudes se diversifiquen según su relación con la razón.

(Pág. 341) *secundum ... rationis*
según la dirección de la razón

(Pág. 341) *secundum ... rationis*
según la regla de la razón

(Pág. 341) *appetibilia ... speciem*
El objeto del apetito en relación con la dirección de la razón se especifica diversamente por el modo de comportarse frente a aquélla, y en consecuencia hay virtudes morales distintas por su especie.

(Pág. 342) *obiectum ... dirigentem*
El objeto de la potencia apetitiva es el bien apetecible. Cuya especie es distinta de acuerdo con su distinto modo de comportarse frente a la dirección de la razón.

(Pág. 342) *ad ... dirigentem*
frente a la dirección de la razón

(Pág. 343) *eubulia ... consiliativa*
la eubulia, que es la que bien aconseja

(Pág. 343) *synesis ... iudicativus*
la sinesis, por la cual el hombre juzga bien

(Pág. 344) *secundum ... debiti*
según la relación de lo justo y debido

(Pág. 344) *secundum ... alterum*
según la igualdad de medida con otro

(Pág. 344) *cum ... huiusmodi*
Puesto que el objeto de la voluntad es el bien de la razón proporcionado a la voluntad, de modo que ésta no necesita la virtud que lo hace efectivo. Pero si se presenta un bien al querer del hombre que sobrepasa esta proporción, sea relativamente a toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza, sea relativamente al individuo, como el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita la virtud. Y por ello las virtudes, que ordenan el afecto del hombre hacia Dios o hacia el prójimo, están en la voluntad como en su sujeto; como la caridad, la justicia y otras por el estilo.

(Pág. 344) *virtus ... rationem*
La virtud que se halla en el apetito irascible y concupiscible no es otra cosa que una habitual conformidad de éstas potencias con la razón.

(Pág. 344) *diversitas ... virtutum*
La diversidad de los objetos que corresponde a la diversidad de las potencias, especifica siempre las virtudes.

(Pág. 346) *secundum ... alterum*
según la razón de lo que se debe al otro

(Pág. 346) *sustinere ... aggredi*
sostener y oponerse

(Pág. 337) *propter ... materiae*
a causa de la primacía de la materia

(Pág. 347) *proprie ... dicuntur*
Se llaman propiamente virtudes cardinales aquellas alrededor de las cuales en cierto modo gira y se funda la vida moral como en ciertos principios de tal vida, por lo cual también estas virtudes se llaman principales.

(Pág. 349) *in ... prudentia*
En la definición (de la virtud moral) se presenta convenientemente la virtud intelectual en conexión con ella por su materia, a saber, la prudencia.

(Pág. 351) *recta ... factibilium*
la recta razón del obrar, la recta razón del hacer

(Pág. 351) *finis ... humanae*
fin común de toda la vida humana

(Pág. 352) *ars ... operis*
el arte confiere solamente la capacidad de la obra buena

(Pág. 352) *prudentia ... rectitudinem*
En cambio la prudencia no sólo confiere la capacidad de la obra buena, sino también el uso; pues concierne al apetito como añadiendo su rectitud.

(Pág. 352) *nihil ... perveniant*
Pues el arte no es otra cosa que una disposición cierta de la razón de cómo llegarán por determinados medios al fin debido los actos humanos.

(Pág. 352) *fines ... negotiorum*
Pues los rectos fines de la vida humana son determinados. Pero los medios que conducen al fin en las cosas humanas no son determinados, sino que se diversifican múltiplemente según la diversidad de personas y circunstancias.

(Pág. 353) *laus ... rationis*
El mérito de la prudencia no consiste en la sola consideración sino en la aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica.

(Pág. 354) *et ... operationes*
Y por ello es necesario que el hombre prudente conozca los principios universales de la razón y además los particulares en torno a los cuales se dan las operaciones.

(Pág. 354) *bonum ... vitandum*
se debe hacer el bien, se debe evitar el mal

(Pág. 354) *et ... operabilium*
Y uno de éstos (a saber, primeros principios de la razón práctica y de las conclusiones de la ciencia moral) es la prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares de los operables.

(Pág. 356) *unde ... regulatae*
De donde es uno mismo el justo medio de la virtud moral y de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón: pero de la prudencia es medio como del que da la regla y medida; y de la virtud moral como del que la regla y medida la recibe.

(Pág. 357) *veritas ... directivo*
La verdad del intelecto especulativo consiste en el conocer: y la verdad del entendimiento práctico, en el dirigir. Y así la verdad del intelecto especulativo consiste en la adecuación del conocimiento a la cosa conocida; y la verdad del intelecto práctico consiste en la adecuación de la dirección al principio directivo.

(Pág. 358) *subiectum ... voluntate*
Verdaderamente el sujeto del hábito llamado virtud no puede ser sino la voluntad; o alguna facultad en tanto que movida por la voluntad.

(Pág. 358) *virtus ... facit*
Virtud es la que hace bueno al que la posee y hace buena su obra.

(Pág. 358) *sub ... boni*
en razón del bien

(Pág. 358) *prudentia ... connumeratur*
La prudencia no sólo implica la referencia a la virtud que implican otras virtudes intelectuales; sino que también implica la referencia a la virtud que implican las virtudes morales, entre las cuales se cuenta.

(Pág. 358) *recta ... agibilium*
la recta razón del obrar

(Pág. 360) *habitus ... electionem*
un hábito de elegir, es decir, que hace una buena elección

(Pág. 361) *illi ... rationis*
Quienes carecen de las otras virtudes y son esclavos de los vicios opuestos, no poseen la templanza, la cual es una virtud; pero llevan a cabo actos de templanza, por cierta disposición natural, tal y como son connaturales al hombre ciertas virtudes imperfectas; o adquiridas por la costumbre, la cual sin la prudencia no posee la perfección de la razón.

(Pág. 364) *nullus ... amato*
Nadie desea nada sino el bien amado; y nadie se complace en nada sino en el bien amado.

(Pág. 365) *quaecumque ... huiusmodi*
Las pasiones que buscan el bien y el mal de consecución ardua, como algo alcanzable o evitable difícilmente, son propias del hombre agresivo; así la audacia, el temor, la esperanza y otras por el estilo.

(Pág. 366) *homini ... communes*
comunes al hombre y a otros animales

(Pág. 367) *maxime ... feminae*
Son especialmente connaturales a los animales los actos por los cuales se conserva la naturaleza del individuo con la comida y la bebida, y la naturaleza de la especie con la unión del macho y de la hembra.

(Pág. 369) *concupiscentiae ... tactus*
deseos y placeres carnales

(Pág. 369) *moderatio ... appetitum*
La moderación, la templanza, el apartarse de lo que incita el deseo contra la razón, frena el deseo.

(Pág. 369) *abstinentia ... castigatur*
abstinencia (privación de alimentos), sobriedad, castidad (el deseo es reprimido por la razón)

(Pág. 371) *signum ... voluntatis*
signo de la intensidad de la voluntad

(Pág. 374) *inter ... consortium*
Pues entre el marido y la mujer existe la más grande amistad: ya que no sólo están unidos en el acto de la cópula carnal sino también en todos los objetivos de la comunidad doméstica.

(Pág. 376) *refrenat ... irae*
modera el movimiento de la ira

(Pág. 377) *inter ... fortitudo*
Entre las pasiones del apetito irascible es una materia particularmente importante la concerniente al temor y audacia ante los peligros de muerte, ante los cuales se halla la fortaleza.

(Pág. 377) *fortitudo ... quid*
La fortaleza es capaz de soportar toda adversidad. Pero el hombre no alcanza categoría de fuerte meramente por el hecho de soportar algunas adversidades, sino sólo si soporta bien incluso las mayores adversidades. Y tocante a las otras adversidades se dice de un hombre: fuerte en tal cosa.

(Pág. 378) *obiectum ... potest*
el objeto del temor es un mal futuro y difícil de evitar

(Pág. 379) *fortitudo ... audaciarum*
La fortaleza es frente a temores y audacias como la que aparta temores y modera audacias.

(Pág. 380) *spes ... adipisci*
La esperanza es un movimiento de la virtud apetitiva que persigue como posible la aprehensión de un bien futuro difícil de conseguir.

(Pág. 381) *ratione ... virtutes*
en razón de su materia se extiende a todas las virtudes

(Pág. 384) *et ... dicuntur*
y estas leyes (a saber, las leyes de la naturaleza) reciben el nombre de derecho natural

(Pág. 385) *hoc ... iustam*
el nombre de derecho se emplea en primer lugar para significar la cosa justa

(Pág. 385) *secundum ... obiectum*
objeto en sí

(Pág. 385) *iustum ... ius*
Se dice de algo que es justo como poseyendo la rectitud de la justicia, que es el término de la acción de la justicia, incluso sin tener en cuenta cómo es realizada por el agente. Pero en las otras virtudes no se determina lo que es recto sino en función de lo realizado por el agente de alguna manera. Y por esto especialmente en la justicia se determina el objeto en sí, lo justo. Y esto es ciertamente el derecho.

(Pág. 386) *virtus ... rectam*
Se dice que la virtud moral consiste en un justo medio, de conformidad con la recta razón.

(Pág. 386) *quandoque ... iustitia*
A veces ocurre que el medio de razón es también un medio real: y entonces es preciso que el medio de la virtud moral sea el medio real; como ocurre con la justicia.

(Pág. 387) *iustitiae ... alterum*
Es propio de la justicia entre las demás virtudes ordenar al hombre en lo que se refiere a otro.

(Pág. 387) *iustitia ... alterum*
La justicia ante las obras externas no consiste en el hacer, que pertenece al arte; sino en el usar de aquéllas en relación a otro.

(Pág. 387) *ius ... modum*
El derecho o lo justo es la obra adecuada a otro según una medida de igualdad.

(Pág. 387) *medium ... exteriorem*
El medio de la justicia consiste en una igualdad de proporción entre el objeto externo y la persona externa.

(Pág. 387) *bonum ... alterum*
El bien y el mal en algunas obras se considera por la igualdad de medida hacia el otro.

(Pág. 388) *debitum ... alterum*
deuda al otro

(Pág. 388) *iustitia ... restitui*
La justicia propiamente dicha es una virtud especial que se basa en la perfecta noción de la deuda, la cual puede ser pagada según equivalencia.

(Pág. 388) *ratio ... iustitiae*
la noción de deuda, de la cual se constituye la noción de justicia

(Pág. 388) *cuicumque ... est*
a cada uno se debe lo que es suyo

(Pág. 389) *dicitur ... ordinatur*
Se dice que es suyo de alguien, lo que está subordinado a él, como el siervo es del señor, y no viceversa; pues libre es lo que es causa de sí mismo. Así pues, con el nombre de deuda se indica cierta razón de exigencia o necesidad de aquello a lo cual se está subordinado.

(Pág. 389) *suum ... reddere*
suyo (devolver a cada uno lo suyo)

(Pág. 389) *debitum ... est*
deuda (un acto de justicia es pagar la deuda); a cada uno se le debe lo que es suyo

(Pág. 389) *perfecta ... debiti*
sentido estricto de deuda

(Pág. 389) *lex ... iuris*
la ley no es el mismo derecho, propiamente hablando, sino una regla del derecho

(Pág. 389) *neque ... operatur*
Ni tampoco la justicia es esencialmente rectitud, sino sólo a título de causa: pues es el hábito por el cual uno obra rectamente.

(Pág. 390) *ordinatio ... commune*
ordenación de la razón al bien común

(Pág. 390) *ad ... communem*
a la felicidad común

(Pág. 392) *ius ... modum*
El derecho o lo justo es la obra adecuada a otro según una medida de igualdad.

(Pág. 393) *voluntas ... committere*
La voluntad humana de común acuerdo puede hacer lo justo en cosas que en sí no repugnen a la justicia natural. Y en ellas ha lugar el derecho positivo. Pero si algo en sí repugna al derecho natural, no puede llegar a ser justo por la voluntad humana; por ejemplo, si se dispusiera robar o cometer adulterio.

(Pág. 393) *bona ... prohibita*
bueno porque está mandado, malo porque está prohibido

(Pág. 394) *nulli ... faciendum*
no se debe hacer mal a nadie

(Pág. 394) *id ... alteri*
lo que por su propia naturaleza es adecuado o proporcionado al otro

(Pág. 398) *potestas ... iustitia*
El orden moral y el orden jurídico tienen un objeto común, a saber, el acto humano; su diferencia estriba en que el primero considera los actos tanto internos como externos, el segundo solamente los externos, porque se guía por la justicia.

(Pág. 399) *medium ... rationis*
medio real y medio de razón

(Pág. 399) *hoc ... moralis*
Este medio real es también medio de razón. Y así en la justicia se salva la noción de virtud moral.

(Pág. 399) *operatio ... alterum*
operación en relación al otro

(Pág. 401) *habitus ... bonus*
hábito operativo bueno

(Pág. 401) *constans ... tribuens*
la constante y perpetua voluntad que otorga a cada uno lo suyo

(Pág. 401) *iustitia ... tribuit*
La justicia es un hábito por el cual alguien con constante y perpetua voluntad otorga a cada uno lo suyo.

(Pág. 401) *ex ... alterum*
La justicia tiene como rasgo el referirse al otro.

(Pág. 401) *quod ... continentur*
Esto (a saber, la disposición del hombre por adaptación al otro) ciertamente puede darse de dos maneras. Una, al otro individualmente considerado. Otra, al otro en común, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los que en ella se cuentan.

(Pág. 402) *et ... commune*
Y porque a la ley toca prescribir para el bien común, de ahí que esta justicia, general según la anterior definición, se llama legal; porque por ella el hombre se conforma con la ley que prescribe actos de virtud para el bien común.

(Pág. 403) *iustitia ... virtus*
la justicia legal no es esencialmente toda virtud

(Pág. 403) *iustitia ... obiectum*
La justicia legal es una virtud especial por su esencia, según la cual tiene como propio el bien común.

(Pág. 403) *iustitia ... personae*
La justicia legal de modo suficiente ordena al hombre en lo que al otro se refiere, inmediatamente por lo que hace al bien común; y mediatamente por lo que hace al bien de una persona individual. Y por tanto, conviene que exista una justicia particular que inmediatamente ordene al hombre al bien de la otra persona singular.

(Pág. 403) *alia ... partis*
Hay una distinción específica del bien común y del bien particular, como hay una distinción específica del todo y de la parte.

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, estos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. R. **Verneaux**, INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Cuarta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux**, EPISTEMOLOGÍA. Sexta edición. 252 páginas.
3. **P.B. Grenet**, ONTOLOGÍA. Quinta edición. 300 páginas.
4. **J.M. Aubert**, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. Cuarta edición. 432 p.
5. **R. Verneaux**, FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Séptima edición. 236 páginas.
6. **M. Grison**, TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Cuarta edición. 256 p.
7. **Simon**, MORAL. Cuarta edición. 432 páginas.
8. **P.B. Grenet**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Tercera edición. 448 páginas.
9. **F. Canals**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Segunda edición. 338 páginas.
10. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Cuarta edición. 240 páginas.
11. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Quinta edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Tercera edición. 132 páginas.
13. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Segunda edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Tercera edición. 184 páginas.
15. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Segunda edición. 292 páginas.